د. سالم يفوت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

دار الطليعة - بيروت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩ ـ ٣٠٩٤٧٠
تلكس: LE INTCO 20376 - 42168

الطبعة الاولى
آذار (مارس) ١٩٩١

د. سالم يفوت
كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة محمد الخامس - الرباط

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المحتويات



مدخــل

يعد الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، أعظم اكتشاف حققه القرن الثامن عشر، وهو وعي بدور الزمان بوصفه عاملاً للتقدم والتطور، وباعتباره عنصراً مكوناً للتقدم، ومظهراً للصيرورة البشرية التي تنتظم مسارها غائية ما تجعلها تسير صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد(1).

وإذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعاداً عن الأصل، وانحرافاً عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعاً من التردي والسقوط والتدني، فإن القرن الثامن عشر، سيرى فيها عنصراً مكوناً للتقدم، وسيعتبر مفكروه، الحاضر، حاضرهم، فاصلاً، وصلة وصل، في آن معاً، بين ماض متخلف ومستقبل أفضل. ولقد قرأ مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر حاضرهم وماضيهم على هذا النحو. بدليل أن المؤرخ الألماني كريستوف كيلر Ch. Keller (أو كيلريوس Cellarius) أدخل سنة ١٦٧٥، ولأول مرة تقسيماً جديداً، ثلاثياً للتاريخ، يتحدث فيه عن حقبة **وسطى أو وسيطة** **médiéval** بين حقبتين أخريين: قديمة وحديثة. وإذا كان ما ميز الأولى هو أنها أفرزت ما يسمى بـ «المعجزة اليونانية». وما يميز الثالثة، هو أنها بعث وتجديد، ونهضة وإحياء، فإن ما ميز الثانية هو أنها كانت جموداً أو انحطاطاً فكرياً وحضارياً. فلا تأخذنا الدهشة ان لاحظنا ظهور مفاهيم جديدة، ولأول مرة، كمفهوم **التفاؤل** سنة ١٧٣٧ ومفهوم **الحضارة** الذي

---

(1) G. Gusdorf, **De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée**, Paris, 1966. pp. 61, 69, 75.

تحدد معناه سنة ١٧٦٦ وصار مرادفاً للتأنس والتحضر والصعود في مدارج التقدم والرقي. كما سينظر الغرب إلى نفسه وكأنه مطوق بأمانة نشر المدنية ومسؤولية اشاعة الحضارة في باقي أرجاء المعمور التي لم تجد سبيلاً إلى ذلك للخروج من الطبيعة إلى الثقافة (= الحضارة). وتلك كانت الصورة الأولى للاستشراق، الذي رغم اصطباغه، في تلك الفترة، بصبغة حب الاستطلاع وامتزاجه بالرغبة في اثبات وحدة البشرية ووحدة مصيرها، انطبع بميل نحو فهم وتفسير سر تفاوت الشعوب والأجناس واختلافها وتباين درجاتها في سلم التحضر والتمدن[٢].

ولسنا نبغي مما ذكرناه، الوقوف عند هذه النقطة بالذات بل التأكيد على أن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، على هذا النحو، أفرز مفاهيم معينة وشحنها بمضامين ومدلولات محددة تستند إلى فرضيات ثاوية تحولت إلى ركائز بدت وكأنها لا غنى عنها في كل كتابة تاريخية. أبرز تلك الفرضيات، الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث، يستند إلى **معقولية وغائية** تلمهما نظرة فلسفية للتاريخ يمكن الصعود بأصولها، لا إلى النظرة الفلسفية الأنوارية للتاريخ وحسب، بل وإلى النظرة الفلسفية المسيحية للتاريخ التي تعتقد في وجود عظمة حقيقية في التاريخ، يغدو معها هذا الأخير ملحمة مقدسة تبتدىء مع خلق الانسان وتستمر في اتجاه المستقبل، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر، في لحظة حاسمة، انفصالاً نهائياً. فالقديس أوغسطين، يعتبر التسلسل التاريخي، في كتابه الفلسفي الديني الطوباوي **مدينة الله**، تعبيراً عن صراع كوني بين قوى الخير والشر، أي صراعاً بين **مدينة الله ومدينة الشيطان** وهو الاسم العام الذي اختاره للشاذين والضالين عن «جادة الصواب».

وليس من العسير ادراك أن فكرة التقدم لم تنشأ في القرن الثامن عشر، وقبله، على تربة مغايرة، رغم منحاها المعاكس للمسيحية ظاهرياً. وكل ما

---

(2) **Ibid**, p. 60.

تغير هو العناصر التي أريد لها أن تجسم الخير والشر. هذه ملاحظة تنطبق على فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر والتي نشأت ضمن اطار نظرية التقدم. ولا غرو إن لاحظنا أن أكثر الفلسفات الألمانية للتاريخ شهرة، هي فلسفة «هيغل» (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، في رصدها لمراحل ظهور الوعي وانكشافه، وملاحقتها لمسار التاريخ بوصفه محكوماً بالعقل، تميل إلى تشبه مدار هذا الأخير، أي مدار الروح، بمدار الشمس. فإذا كان نور هذه الأخيرة يسير من الشرق إلى الغرب، فإن ضوء العقل يتحرك في نفس الاتجاه. ذلك أن آسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ.

ورأي كهذا، يجد سياقه ومسوغه في فلسفة غائية للتاريخ، تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد، وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل الصور والأحداث.

ومع ذلك، يظل القرن الثامن عشر متميزاً بوصفه أفرز الوعي بتاريخية المعرفة البشرية وبدور الزمان كعامل تقدم وتطور. وهو ما كرسه القرن التاسع عشر عندما شددت فلسفات التاريخ فيه على فكرتي المعقولية والغائية وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستبدة بالبحث التاريخي بمعناه الضيق، أو بمفهومه الفلسفي والتأملي الأوسع.

وهذا ما يبرر تركيز اهتمامنا، في تناولنا لموضوع الزمان التاريخي، على هذا القرن والقرنين اللذين أعقباه، قاصدين من ذلك ملاحقة ورصد النقد الذي أصاب المفاهيم المؤسسة للوعي التاريخي الذي أفرزه القرن الثامن عشر، وما أصابها من تضييق وخلخلة.

الفصل الاول

الزمان المقدس والزمان المدنس

تستند النظرة المسيحية الوسيطية للزمان إلى عدة أزواج مفاهيمية ترتد جميعا إلى مفهوم أصلي وأساس هو **زمان الله** في مقابل **زمان الشيطان**. ومما يطبع الزمان الأول، الذي هو في اعتقادها الزمان الحقيقي أنه زمان متسلسل ومتعاقب، خطي الاتجاه ومتصل الأحداث. فاعله هو الله، وممثله هو الكنيسة بوصفها مؤسسة قائمة بادية للعيان، واقعية، رغم أنها من طينة تعلو على الطبيعة من حيث انه لا يطالها الأثر المدمر والمخرب للزمان المدنس ولا يجوز عليها تأثيره. فهي خالدة ثابتة، خلافاً للدول والحكومات السياسية، التي لها أعمار وعصور وأزمنة محددة يجري عليها التحول الذي يجري على كل المخلوقات. لذا كانت تواريخها غير شاملة لتباين اتجاهاتها ودرجات تطورها، واختلاف مواقعها داخل دورة التطور الخاصة بكل منها. ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن دورات الأزمنة المدنسة دورات يحكمها قانون العود الأبدي، بل هي دورات يحددها منطق متسلسل ومتعاقب خطي الاتجاه أي دورات ذات مبدأ وذات منتهى، لها أول وآخر. لذا ظل الاعتقاد سائداً حتى حدود القرن الثاني عشر، أن نهاية العالم وشيكة جداً(٣).

وما ينبغي استخلاصه من هذا الاعتقاد بقرب يوم الميعاد، أن الزمان، في تصور رجال الدين في العصر الوسيط، **تاريخ ذو معنى**، تحكمه معقولية وغائية. انها معقولية خطية يحكمها منطق السقوط والانحدار. فالعالم يسير في اتجاه انهياره وانحطاطه. من هنا اعتقاد وسيطيي القرن الثاني عشر بأن

(3) K. Pomian, L'**Ordre du temps**, Paris, 1984, p.39 - 40.

زمانهم هو شيخوخة العالم الذي بلغ من العمر أرذله أي أنه آخر الأزمان(٤).

غير أن ما لا ينبغي أن نغفله، هو أن احساس المؤرخين وعلماء اللاهوت الوسيطيين ذاك، بأن زمانهم هو اللحظة الأخيرة التي يعيشها العالم، رافقه، في ذات الوقت، شعور محوره الاعتقاد بازدهار حضارة الغرب وتفوقها على حضارة الشرق. وينقل، في هذا الصدد، الباحث الفرنسي المختص في العصر الوسيط جاك لوغوف، نصوصاً كلها تؤكد على أن مركز الثقل، انتقل مع التاريخ من الشرق إلى الغرب وأن الحكمة انتهت إلى هذا الأخير: «لقد أرادت العناية الالهية أن تتحول سلطة العالم التي كانت بيد الشرق، في بداية العالم، أن تتحول مع اقتراب نهايته إلى الغرب؛ لتخبرنا بأن نهاية العالم وشيكة، خصوصاً وأن مجرى الأحداث بلغ غايته ومنتهاه»(٥).

ويمكن القول اجمالاً، لقد تمثل المجهود التاريخي للمفكرين المسيحيين في العصر الوسيط في محاولة ايقاف التاريخ واكماله. ذلك أن المجتمع الاقطاعي ـ بطبقتيه المهيمنتين، طبقة الفرسان وطبقة رجال الدين ـ اعتبر نفسه نهاية التاريخ وتتويجاً له. نهاية التاريخ: انها الفكرة التي حاول السكولائيون تنظيرها من خلال الدفاع عن أن كل تاريخية علامة انحدار وان اللازمانية هي المآل الحقيقي.

وقد طرحت مماثلة الزمان المدنس للسقوط والانحدار، هذه، للنقد والسؤال منذ القرن الثاني عشر الميلادي نفسه. قال جان ساليسبوري J. de Salisbury: «اننا أشبه ما نكون بأقزام جالسين فوق أكتاف عمالقة، نرى أشياء أبعد من تلك التي يرونها، ويمتد بصرنا مسافة أبعد من تلك التي تمتد اليها أبصارهم. ولا يرجع ذلك إلى حدة أبصارنا أو إلى أننا أضخم منهم جثة، بل لأننا أعلى منهم وأكثر ارتفاعاً، لضخامة جثتهم التي نجلس عليها»(٦).

---

(4) J. Le Goff, **La civilisation de l'Occident médiéval**, Paris, 1982, p.141 - 142.

(5) Cit. in **Le Goff, op. cit.** p. 146.

(6) J. de Salisbury, **Metalogicon**, 3, 4. (Patrologia latina), t. 199, col. 900c. cit. in, **L'Ordre du temps**, p. 40 - 41.

وقد ردد هذه المقولة بعده، عدد عديد من مؤلفي العصر الوسيط. وهي تفصح عن رأي بدأ يشيع في بعض أوساط مثقفي أوروبا الوسيطية؛ قوامه القناعة بأن المعرفة البشرية امتداد منتظم متطور، يحكمه منطق التراكم، وأن عناصرها تنتظم في سيرورة زمنية خطية متواصلة التقدم.

ولا ينبغي أن نغتر، مع ذلك، بجرأة هذا النص؛ فالمدافعون عن فحواه لم يكونوا سوى أقلية، بينما الغالبية كانت مع التيار التقليدي المحافظ الذي يرى في اتجاه الزمان التاريخي تدنياً من الأرفع إلى الأقل رفعة وابتعاداً عن نموذج الكمال. لكن الصراع بين التيارين، بدأ يعرف، رغم هذا، بعض الحدة متخذاً صورة صراع بين «الأقدمين» و«المحدثين»، ظلت فيه الغلبة للأوائل. مما جعل فكرة خطية الزمان وارتقائه بفعل مساهمات الأجيال، تظل خارج الأفق الثقافي والفكري لفلاسفة العصر الوسيط وعلماء لاهوته. سيما وأن الوعي المسيحي كان يميل إلى اعتبار أن كل ما يحدث في الأرض أو في عالم ما تحت القمر، محدد برغبات السماء ومحكوم بها، لا بالمعنى الكوسمولوجي فحسب، بل وبالمعنى الكلامي كذلك : أي أن ثمة تدخلاً مستمراً ومباشراً للسماء في التاريخ وفي أفعال البشر(٧).

ومع منتصف القرن الرابع عشر، ستتبنى الحركة الانسانية موقفاً جديداً من الماضي. فقد رفض زعماء هذه الحركة فلسفة ولاهوت القرن الثالث عشر، مولين وجوههم شطر آباء الكنيسة من جهة، (كالقديس اوغسطين)، ومن جهة ثانية شطر النصوص القديمة. وترتب عن هذا التوجه الجديد أن تضاءلت نسبياً، «الآثار العاطفية» للملحمة المسيحية، كما تضاءل عنصر المعجزات في عملية تفسير أحداث التاريخ والأهم هو أن البحث عن النصوص القديمة رافقه ميل إلى المقارنة والنقد والتصحيح، فظهر الاحساس الأولي بقيمة المعالجة الناقدة.

وهكذا رد الاعتبار للتاريخ المدنس، الوثني السابق على المسيحية،

---

(٧) G. Pattaro, **La conception chrétienne du temps**, in, **Les cultures et le temps** O. Collectif, UNESCO, Paris, 1975, p.194.

واستعاد إلى حد ما مكانته البارزة التي فقدها على أيدي الكتاب المسيحيين بصفة عامة وأوغسطين على وجه الخصوص. ويرجع هذا، إلى حد ما، إلى إعجاب الانسانيين بالثقافة الكلاسيكية، فضلاً عن أن ممارسة الكتابة التاريخية، لم تبق منذ سقوط الامبراطورية الرومانية، حكراً على رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت. فبدأ الانتباه ينشد إلى القوى والأحداث السياسية الفاعلة في التاريخ. ويعني هذا، بإيجاز، العودة بالتاريخ إلى صورته السابقة على المسيحية، وهو الأمر الذي زادت من قوته النعرة الاستقلالية عند المدن الايطالية التي أخذت تظهر في صورة جمهوريات تعتز بكيانها، فضلاً عن ظهور بوادر القوميات الحديثة.

والواضح أن الحركة الانسانية أحدثت تقدماً، أدبياً وثقافياً، في الكتابة التاريخية بحرص زعمائها على إحياء التراث البلاغي والأدبي والتاريخي القديم. ورغم أن مؤرخي المدرسة الانسانية لم ينبذوا المعجزات التي آمن بها مؤرخو العصور الوسطى ولم يقلعوا كلية عن تبجيل الخرافات المأثورة، ولم يحققوا للكتابة التاريخية، كما كان مفروضاً، تحرراً كاملاً من سيطرة المصالح والرغبة في محاباة أصحاب السلطة، إلا أنهم حرروا التاريخ، إلى حد ما، من الاتجاه الديني(٨).

فإلى جانب المعرفة الكتابية الخالدة، أفسح الانسانيون المجال، لمعرفة أخرى لا تقل خلوداً عنها، رغم أنها ليست وحياً أو تنزيلاً من السماء، انها مجموع الروائع المتمثلة في النصوص القديمة، والتي هي أعمال بشرية، تعكس عظمة الطبيعة البشرية، وليست تعكس مجرد بؤسها. ولولا ما تسببت فيه حركة الاصلاح الديني من نكسة عرقلت تقدم الحركة الانسانية، وتمثلت في رد الاعتبار للاهتمام باللاهوت والجدل الديني ونبذ كل ما لا يمت بصلة للزمان المقدس بعد أن كانت الحركة الانسانية قد نجحت في إضعافه، لأحرزت تقدماً أكبر؛ وهو ما تحقق نهائياً في القرن الثامن عشر بعد أن تم سحق التحكم الديني.

---

(٨) هاري المر بارنز، **تاريخ الكتابة التاريخية**، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٨١، ص. ١٤٥ ـ ١٤٧.

الفصل الثاني

الزمان المسترسل

مع القرن السادس عشر، يظهر تصور جديد للزمان، لا يعتبر الزمان الحقيقي «رجوعاً» إلى الماضي، ولا حتى «بعثاً» و«احياء» له مثلما كان الشأن مع الحركة الانسانية الرافعة لواء «النهضة» و«البعث»، بل يتسم بالثقة في المستقبل والتفاؤل بالتجديد والتحديث والابتداع. وبذلك رد الاعتبار كاملاً «للزمان المدنس» ليغدو الزمان الحقيقي، ومما ساعد على ذلك، حركة التوسع الاوروبي وبداية ظهور الاختراعات، كاختراع الآلة الطابعة وغيرها. ولا يمكن اعتبار فلسفات وأفكار كل من ف. بيكون وديكارت وج. لوك... سوى التعبير الصادق عن ثقة الانسان الحديث بنفسه وبقدراته على استكشاف المجهول.

لقد ترتب عن استكشاف أجزاء جديدة من المعمور، أن أدرك الناس أن ثمة بقاعاً شاسعة أخرى في الكرة الأرضية، وثبت لهم أن المزاعم التي كانت تحيط بالأجزاء غير المعروفة من أعاجيب وأمور مثيرة للذعر، انما هي نوع من الأساطير التي لا أساس لها من الحقيقة في شيء. كما ترتب على البحوث والاستكشافات الفلكية، مع كوبرنيكوس وج. برونو وغاليليو... أن أميط اللثام عن جوانب أخرى من عظمة الكون واتساعه. فظهرت أفكار جديدة أهمها ما يختص بالنظام الكوني وحركة الكواكب، مما عصف بالتقاليد والمعتقدات الدينية القديمة، فواجه التفسير الديني القديم للعالم تحدياً خطيراً، تمثل في أن الكشوف العلمية والاجتهادات الفلسفية الجديدة، كانت تميل نحو ايجاد تفسير عقلاني للظواهر الطبيعية والاجتماعية. ومما زكّى هذا الميل مهاجمة ط. هوبز وب. اسبينوزا... للآراء التقليدية حول محتوى

العهدين القديم والجديد»، واهتمام الأول بالفلسفة السياسية من منظور «الطبيعة البشرية». إذ كان من الطبيعي أيضاً أن يكون ثمة انعكاس عميق للاكتشافات العلمية الجديدة والفلسفة الجديدة للطبيعة على الفلسفة الاجتماعية المعاصرة في ذلك الوقت. وهكذا ظهر مفكرون أمثال فيكو وهيوم... يؤكدون على فكرة استمرار المجتمع وتطوره تطوراً منتظماً، شأنه في ذلك شأن الطبيعة. ومعنى ذلك أن الفكرة القديمة عن التطور الاجتماعي والتي مفادها أن خير العصور ما سلف ثم شيئاً ما الذي يليه إلى أن يصيب البشرية الانحطاط المحتوم وتتدنى من عصرها الأول الذهبي ليصيبها التدهور، حل محلها مفهوم التقدم المستمر والمتواصل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا. أي أن العصر الذهبي هو مستقبل البشرية وليس ماضيها.

ظهر هذا المفهوم الجديد، على وجه الخصوص، في كتابات فونتنيل Fontenelle وفيكو وفولتير وتيرغو Turgot وكوندور سي Condor cet وكنط Kant ...

لقد سبق للفيلسوف الفرنسي باسكال أن أثبت في كتابه **رسالة في الفراغ** (١٦٤٧) الطابع المتراكم والمتقدم للمعرفة البشرية، بالتأكيد على أن المعارف ينضاف المتأخر منها إلى المتقدم ليزيده غنى وثراء، بحيث لا تنحصر استفادتنا في ما أوصلنا إليه البحث والتنقيب، بل تشمل ما ورثناه عن أسلافنا وما سيتوصل إليه أحفادنا بعدنا. انها مجموع اسهامات واجتهادات بني البشر قديمهم وحديثهم(٩).

كما شبه فونتنيل تطور المعارف البشرية وتناميها بتطور الانسان، أو بعبارة أصح، بتطور البشرية جمعاء؛ حتى لا يقال إن تشبيهها بالانسان ناقص ما دام لا يأخذ بعين الاعتبار أن الانسان يشيخ ويبلغ من العمر أرذله ثم يموت. وهو يبغي من هذه الملاحظة أن يؤكد أن البشرية تظل على الدوام

---

(9) B. Pascal, **Fragment de préface pour le traité du vide** (1647) in œuvres, Paris, Hachette, 1908, t. II, pp. 138 - 139.

في حالة شباب متجدد باستمرار[١٠].

في كتابه «**مقالة في العادات**» (١٧٥٦) ينظر فولتير إلى التاريخ على أنه أساساً نتاج احتكاك الأفكار والحضارات وتفاعلها. وخطة الكتاب ككل، تؤيد هذا الاختيار: إذا أراد له صاحبه أن يكون تاريخاً شاملاً لثقافات كل العصور والشعوب ولوحة متكاملة لاسهاماتها. ورغم ما يطبع الكتاب من تفكك وعدم تماسك ونزعة أوروبية مركزية واضحة، إلا أن ميزته الأساسية، هي الرغبة في إبراز سمة التقدم التي تطبع تطور الحضارة البشرية بكل جوانبها[١١].

وهي نفس السمة التي حاول تيرغو Turgot قبل ذلك ببضع سنين أن يبرزها في كتاب شهير له يحمل عنواناً مليئاً بالدلالات هو **لوحة فلسفية للتقدم المطرد للفكر البشري** (١٧٥٠)، بالتأكيد على أن الزمان التاريخي ليس زماناً متصلاً ويخضع لمنطق التراكم وحسب، بل هو كذلك زمان مسترسل ومتواصل التقدم بشكل لا يقبل الرجعة[١٢].

فالزمان التاريخي، زمان متصل اتصال حلقات الحضارة واتصال تقدمها المتواصل من البسيط الى المعقد، ومن الاقل نضجاً إلى الأكثر نضجاً. انه زمان ذو بداية، وبدايته هم الأقوام البدائيون الذين تشهد حالتهم على ما كانت عليه البشرية في نشأتها. كما أن له غاية، وغايته هي ما يحصل من تحولات في مركز الحضارة الساخن.

لا تأخذنا الدهشة، إذن، إن وجدنا روسو يقيم أطروحته على التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية، على اعتبار أن التاريخ لا يبدأ إلا مع

---

(10) B. Le Bovier de Fontenelle, **Entretiens sur la pluralité des mondes**, Oxford, 1955, p. 171 - 172.

(11) voltaire, **Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principes faits de l'histoire depuis charlemagne jusqu'à Louis XIII** (1756), Paris, 1963, t. I, pp. 72, 155, 196, 299. 254, 254, 397, 412. 304 - 310, 770 - 820.

(12) Turgot, **Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain**, in **œuvres de Turgot**, ed. E. Daire, Paris, 1844, t. II, p. 608.

الثانية. ويصادف قارئ هيغل نصوصاً عديدة يستعيد فيها ذات الأطروحة الانوارية: ليس للطبيعة تاريخ، لا تطور في الطبيعة، تغيراتها لا تفرز الصيرورة، لأنها محض دورات متكررة وحركات رتيبة تجمد على ذات الحال. والتاريخ مرادف للوعي بالتقدم أو **هو وعي الانسان بالصيرورة**. فميلاد التاريخية معاصر **لنفي طبيعية الطبيعة. الطبيعة وحدها، عاجزة عن أن تكون تاريخاً وعن أن تملك تاريخية**. ذلك أن الوعي بالصيرورة أساسه الوعي بالتماثل والاختلاف، بالوجود والعدم، بالشيء ونقيضه، بالحضور والغياب او الايجاب والسلب. وحيثما تسود الحركات الدائرية، ليس ثمة أثر للتاريخية، ولا مجال للكلام عن التاريخ؛ خصوصاً وان هذا الأخير زمان، انما زمان الوعي، **الوعي بالصيرورة**. من هنا كان «الواقع معقولاً والمعقول واقعاً». فأمارة المعقولية هي التاريخية، وأمارة المنطقية هي التاريخية كذلك. لذا فإن المجتمعات التي تعيش حالة الطبيعة، هي مجتمعات لم تدخل التاريخ بعد ولم تذق للمعقولية طعماً.

ما تجدر الاشارة إليه، في هذا الصدد، هو أن الوعي بالتاريخية والزمانية، وعي بالتاريخ وبتقدمه واكتماله، وهو أمر ذاتي، تقوم به ذات فردية مشخصة، تتطور هي نفسها في غمرة التاريخ وتعي به ومن خلاله انفصالها عما هو غير تاريخي وتباعدها عنه.

ما تجدر الاشارة إليه كذلك، هو أن القرن الثامن عشر كرس ارتباط التاريخ، بالوعي بالتاريخية، هذا الأخير بالزمانية. وهو وعي لا صلة له بالذاكرة، من حيث هي تذكر واسترجاع أو استعادة لما مضى؛ من هنا يمكن اعتبار فكرة الوعي بالتاريخية، مثلما بلورها القرن الثامن عشر، كانت على طرفي نقيض واعتقادات **ديكارت** الرامية إلى ادراج التاريخ في مصاف الأخبار والروايات المعتمدة على الرواية والتذكر، وإلى اعتبار الذاكرة نشاطاً لاعقلياً، بل هو دون العقل، كالخيال والحلم... وسائر الأنشطة الانفعالية التي تعمل في لحظات غياب العقل أو غفوته.

ومن مواصفات هذا المفهوم الذي كرسه هذا القرن للتاريخ أنه مرادف،

بل مساوق للتقدم. ومما زكى هذه المرادفة أن المضامين التي شحن بها اللفظان، مضامين سياسية. فقد اتخذ التمييز الذي أقامه روسو بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية أبعاداً سياسية ـ أخلاقية ـ اجتماعية. إذا أصبحت الحالة المدنية هي الأساس لميلاد العقل والأخلاق والتاريخ والدولة. أي أن العقل التاريخي هو كذلك، العقل السياسي: أي ما يحقق للانسان انسانيته ويخلصه من براثن الطبيعة وشركها. والشعوب التي تخلصت من شرك الطبيعة هي التي تصنع التاريخ، لأن لها تاريخاً. وعليه فإن «الانسان المدني» هو انسان تاريخي ينفي الطبيعة نفياً متواصلاً. والموضوع المحوري للتاريخ، يظل هو الإنسان من حيث هو تجربة متصلة جوهرها الرغبة في الانعتاق من الطبيعة والانفصال عنها. لذا يغدو التاريخ خطاباً أو انشاءً في الانسان، لكنه لا يعكس الانسان كحقيقة أو كواقع، بل يصور تمثلاً ما للانسان تتخفى فيه القوة والمؤسسة والمصلحة؛ يخلق الانسان استناداً إلى منظومة اسناد قوامها رؤية الغرب لنفسه وللآخر: أي صورة الغرب في مرآة الآخرة؛ وهي صورة تنعكس بجلاء ووضوح من خلال التأريخ الشامل للبشرية، أي **التاريخ الكوني**؛ فالتأريخ الشامل، كان موضوعاً محبباً لمفكري القرن الثامن عشر: فولتير قبل بوسوي؛ انه التأريخ للحضارة ولمجموع التجربة الانسانية من حيث هي تجربة تاريخية، على محكها يفترق بنو البشر إلى من تشدهم الطبيعة إليها، وإلى من يحكمون قبضتهم عليها. وكتاب **مقالة في العادات** لفولتير نموذج لذلك؛ يتحول فيه التأريخ الى مناسبة لاستخلاص العبر والدروس والقيم المدنية والحضارية(١٣).

يصبح التأريخ الحقيقي، في منظور القرن الثامن عشر، هو التأريخ الذي ينجح في الامساك بخيوط التقدم: أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة.

---

(13) G. Mairet, **Le discours et l'historique**, p.155 - 159.
G. Gusdorf, **De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée**, Paris, 1966, p.60...

وهذا ما يبرر الفضول التاريخي الذي طبع القرن الثامن عشر، والمتمثل في حب معرفة كل ما هو غريب ومخالف، أي كل ما يظل أقرب إلى الطبيعة ولم تنتشله بعد الثقافة من براثن الطبيعة: لم يعرف التاريخ اليه، بعد، طريقاً. من هنا إمكانية فرض التاريخ، على الشعوب الأخرى، كرهاً، أي عن طريق الاستعمار...

لقد كان القرن الثامن عشر قرناً حاسماً في تشكيل الثقافة الأوروبية ورسم توجهاتها: فهو عصر ظهور العلم التاريخي برؤاه وتصوراته وطموحاته الايديولوجية والفلسفية المشبعة بالروح الوضعية التي تنظر إلى الفكر من منظور ارتقائي وتطوري النزعة يصنف «الخرافة» و«الاسطورة» و«الدين»... في الدرك الأسفل، ويُبوّىء العلم أعلى درجات التطور.

سيشكل تصور الزمان التاريخي على نحو خطي ومتعاقب الأساس أو التربة التي أنبتت المفاهيم المؤسسة لمنهجية التأريخ، وتأريخ الأفكار بالذات.

فهذا اللون الأخير من التأريخ، استبد به هاجس ابراز جانب التقدم المطرد للفكر الانساني انطلاقاً من الاعتقاد أن الجديد أكثر نضجاً واكتمالاً من القديم، وإن كل أقدمية زمانية هي نقص منطقي، وكل جدة هي ارتقاء ونمو وتقدم. ان الاهتمام في منهجية تاريخ الأفكار ينصرف إلى سرد الوقائع والأحداث والمفاهيم والمعاني والدلالات وربطها ربطاً يعيد الاتصال إلى انفصالها، ويبحث لها عن خيط رابط يظل متوارياً خلفها، يكون الضامن لاستمرارها وتطورها البطيء المتصل والمتواصل، والذي يجعل المتأخر منها أو اللاحق تطويراً للمتقدم أو السابق وتنقيحاً لهما. ينصرف الاهتمام إلى إبراز الكيفية التي حافظت بها الأفكار على نفسها عبر الحقب والعصور والتوظيفات المختلفة. فكأن الحقيقة اكتملت في التاريخ بصفة نهائية؛ وما تعرفه من تبدلات لا يصيب جوهرها، بل يمس الاعراض فقط. وهذه هي الصيغة التي اتخذها التأريخ للأفكار حتى العصر الوسيط.

أما الصيغة التي طفت على السطح ابتداء من القرن السابع عشر، فإنها تقول بزمانية المعرفة وتاريخيتها. أي أنها تراكم غير مكتمل وصيرورة لا

تتوقف؛ والفكر شيء يتحقق داخل الزمان لا خارجه. كما ستطفو على السطح فكرة أن التأريخ، تأريخ للبدء والتاريخ. فهذا الأخير تسلسل للأحداث والوقائع والأفكار، يعكس اتصاله تقدم الوعي أو الفكر البشري من الأدنى إلى الأعلى، ومن البدائية إلى النضج، ومن الخرافة إلى العلم. ولم يكن **قانون الحالات الثلاث** لاوغست كونت A. Conte، سوى صدى لذلك التصور التطوري والارتقائي للتاريخ ولتاريخ الأفكار.

ثمة إذن مباديء ثاوية، حددت منذ القرن السابع عشر، وحتى الثامن عشر، طبيعة وأغراض ومقاصد تاريخ الأفكار. يشار منها على وجه الخصوص، إلى ظهور مفهوم **العقل** أو **الفكر** المتقدم الموجه لسائر العقول. انه بمثابة **روح** حامل للمعرفة البشرية وملهم ذوي الأفكار الثاقبة، يدفع التاريخ دفعاً نحو غاية. وسيتكون لدى مؤرخي الفكر والفلاسفة والمثقفين وعي بأن تاريخ الفكر هو صيرورته الزمانية وأن ثمة **غائية** تحكم تطور المعارف وتنظم مسارها وتجعلها تشق بإصرار طريقاً يتجه صعوداً من الأسفل إلى الأعلى. لذا فتطورها أشبه ما يكون بتطور الكائنات الحية، يحكمه اتصال لا تتخلله فجوات أو تقطعات.

لقد هيمن على تاريخ الأفكار هاجس ملاحقة الفكر البشري وتحديد طبيعته ونشاطه، ورصد تقدمه وتطوره ومساره عبر الزمان قصد الوقوف على مراحل تشكل **الحقيقة** وتكونها. كل تشكل أو تكون، هو اغتناء وامتلاء متصل يحكمه تقدم منسجم لا يصيبه التصدع. لذا فكل تأريخ للأفكار مضطر إلى أن يتتبع تسلسلها عبر الزمان من خلال التأثير المتبادل بين السابق واللاحق لابراز الخيط الرابط الذي ينتظمها ويجعل منها اسهامات متراكمة لا ينفي بعضها الآخر، بل يكمله.

الفكر في اشكالية تاريخ الأفكار، حقائق متنامية، تتراكم عبر الزمان وتتنامى بصورة متعاقبة ومسترسلة؛ وهي حقائق ترتد في نهاية المطاف، إلى اسهامات الأفراد وانتاجاتهم بوصفهم ذواتاً مبدعة وعقولاً راجحة ومرهفة وحدوساً ثاقبة ملهمة، مما يجعل مؤرخ الأفكار ملزماً بالكشف

خلف الآراء والأفكار عن قصدية الذات المتكلمة وعن نشاطها الواعي وما كانت ترغب في قوله، وعن بعض التجليات اللاشعورية التي طفت على السطح؛ إذ يتعلق الأمر بإعادة انشاء خطاب جديد، وبكشف الكلام الأبكم الهامس الذي يظل مسترسلاً خلفه، يحرك الأصوات المسموعة المتقطعة، وباستعادة النص الرفيع اللامرئي والذي يسري ما بين السطور المكتوبة.

والحقيقة أن منهجية تاريخ الأفكار، انطبعت بطابع نشأته التي أحاطت بها اعتبارات وملابسات لها صلة نوعية ووثيقة بالقرن الثامن عشر وبأيديلوجية عصر الأنوار. فقد قامت هذه الأخيرة، من بين ما قامت به على تمجيد العقل وإعادة الثقة إليه واحتقار العصر الوسيط بتحميله تبعات ما أصاب البشرية من تدهور وانحطاط وجمود، فبانتهائه يستأنف التاريخ مسيرته المعطلة. وعوض المعرفة المتعالية التي تطرح نفسها خارج الزمان كحقيقة اكتملت في الماضي، سيطرح مفكرو الأنوار تصوراً جديداً للمعرفة قوامه النظر إليها كحقيقة تاريخية تساهم الأجيال البشرية في بنائها.

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيغل

يذهب جان هيبوليت إلى أن فلسفة هيغل تتوج فلسفة القرن الثامن عشر وتكملها، كما تدهش فلسفة القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه؛ فهي تقع بين قرنين، وتشكل حلقة الوصل بينهما. وحكم كهذا، يتأكد للمرء صوابه، خصوصاً، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيغل في «التاريخ» و«العقل» وكذا «المعقولية»، ويقارنها بمثيلاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر، لاسيما فولتير.

لكن عائقين، على الأقل، حالا بين فولتير وعدد من مفكري القرن الثامن عشر، وبين النظر إلى التاريخ من منظور التقدم بمعناه الهيغلي، أي كاتجاه ينتظم غنى الحوادث والأحداث وتنوعها وتقلباتها وكثافتها في خيط منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلم وتبحث لنفسها عن مكانها المشروع والتاريخي ضمن تسلسل الأحداث وتعاقب العصور(١٤).

تمثل أول هذين العائقين في كون آرائهم الفلسفية والاجتماعية والجمالية، مجتمعة ومتفرقة، أدت بهم إلى اعتبار العصر الوسيط عصر تقهقر وارتداد. ولعل مرد ذلك الحكم، الذي ان قوبل بآراء هيغل، فإنه لا يخلو من الاجحاف، هو اعتبار أغلبهم، وعلى الخصوص فولتير، الديانة المسيحية أكبر حليف للتوحش والهمجية والتخلف، واعتبار العصر الذي سادت فيه، أي العصر الوسيط، عصر جمود وظلام؛ والتنقيص من قيمة الفن الوسيطي في مجال المعمار والرسم... إما بالمقارنة مع الفن القديم أو مع

---

(14) J. Hyppolite, **Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel**, Paris, 1948, chap. 3.

فنون النهضة، أو معهما معاً. وهو تنقيص يقف عقبة كأداء أمام إنصاف العصر الوسيط، وتكوين رؤية شاملة للتاريخ لا تتجاهل إسهام كافة الشعوب والحضارات في تقدمه وصنعه، كما يحول دون بلورة تصور للزمان التاريخي تصوراً مسترسلاً لا تتخلله توقفات أو تعطلات.

أما العائق الثاني، فقد تمثل في أن كل تصور خطي مسترسل ومتعاقب للزمان التاريخي، إلا ويتطلب من صاحبه أن يعمد إلى تقديم تفسير مقنع وشاف لذلك الزخم الباطني الذي يدفع الأفراد والشعوب، بدون وعي منهم، إلى أن يصنعوا ما يصنعونه. وإذا كان القرن الثامن عشر قد أرجع ذلك إلى **الطبيعة** فإن الطبيعة بمفهومها لدى أبرز مفكري ذلك القرن لا يمكنها أن تفرز سوى تاريخ ساكن عديم الحركة: مثلما كان ذلك مع «مذهب العناية الالهية» لدى بوسيي Bossuet[15] في القرن السابع عشر، والذي ظل عاجزاً عن تقديم تفسير معقول للتقدم المطرد الذي تعرفه البشرية خلال مسيرها المتواصل. لأجل بلوغ مفهوم التقدم، وبلورته كأداة تسمح بتجديد دراسة التاريخ وكتابته، كان ذلك يقتضي إقامة مماثلة بين الفرد والانسانية؛ وهو أمر فعله البعض، أمثال فونتنيل Fontenelle، مع استخلاص كل ما يلزم استخلاصه من ذلك: أي فكرة أن البشرية لا تشيخ، بل تظل متجددة الشباب ومطردة التقدم، وأن مبدأ تقدمها «روح» تتقمص البشرية نفسها وتتخذها لبوساً تظهر به وتتجلى من خلاله. وكأن هذا الروح، اله محايث للبشرية ولا يتعالى على التاريخ. اله يتغير مع تقلبات العصور والأزمنة دون أن يفقد هويته وجوهره؛ وبتغيره وقطعه لمراحل متتالية توافق حقب التاريخ البشري، يمنح لهذا الأخير معنى ويرسم له غاية ألا وهي تحقق كل الامكانات التي كانت كامنة فيه منذ بدئه كتاريخ.

من هذا المنظور الغائي للتاريخ، لم يعد من الجائز اعتبار العصر الوسيط عصر جمود أو حقبة نشازاً، بل هو مرحلة ضرورية في تقدم الفكر

---

(15) J. B. Bossuet. **Discours sur l'histoire universelle** (1681). Paris, 1966.
K, Pomian, **L'Ordre du temps**, p. 129 - 130.

البشري وتطور البشرية.

وهذا ما يفسر لنا ذهاب العديد من مؤرخي الفلسفة إلى أن الفلسفة الهيغلية ترعرعت في مناخ اتسم بالعودة إلى المسيحية رد الاعتبار لها، بنفس المعنى الذي كانت به فلسفة التاريخ لدى هردر **Herder** فلسفة مسيحية. ونعني بهذا أن طريقة هذا الأخير في التفكير، تأرجحت بين قطبين متقابلين هما: الكائن المتحقق، والمتعالي. فهو من ناحية قد فسر التاريخ اعتماداً على طبيعة الانسان متصوراً اياه شيئاً ينكشف فيه النقاب على الانسانية. غير أنه من ناحية أخرى كان مضطراً إلى البحث فيما وراء الأحداث المتحققة في التاريخ عن خطة الهية، باعتبار التاريخ فعلاً من أفعال العناية الالهية(١٦).

لكنها ترعرعت وشبت كذلك في مناخ متأثر بروح الثورة الفرنسية، التي أثارت حماسة هيغل خلال فترة ما، شأنه في ذلك شأن كل معاصريه تقريباً، فكان يفكر في اصلاحات واقعية تبعث الحياة من جديد في مؤسسات أكل عليها الدهر، معتبراً أن الفلسفة وسيلة أصلح لعصره من الدين للتعبير عن معنى الحياة الانسانية في تاريخيتها(١٧).

ولا ينبغي الاعتقاد، من هذا، ان هيغل، يريد كمفكري الانوار، أن يحل محل التراث الديني لاهوتاً أو ديناً طبيعياً يرتكز على الفهم والتحليل العقلي لمفهوم الموجود اللامتناهي، وينظر إلى هذا الأخير، أي الله، على أنه مجرد وظيفة، مفارقة للعالم(١٨). فللدين ماهية تجد وضعها في نظام الروح، ويمكن الوقوف على لحظات تكوينها الذاتي في كل مستوى من مستويات تفتحها. إلا أنها ماهية لا تتحقق إلا في ارتباط بصيرورة الروح ذاته في تعدد تعييناته ولا تفهم إلا ضمنها. فالدين في عموميته، يجب أن يدرك كلحظة من لحظات

---

(١٦) ارنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، (د. ت)، ص. ٣ ـ ٤.

وهي ترجمة للجزء الثالث من كتاب **The Problem of knowledge**.

(17) J. Hyppolite, **op. cit.**, p. 8 - 9.

(18) F. châtelet, **Hegel**, Paris, 1968, p. 117 - 118.

الروح وكتعبير، في تجلياته الخاصة، عن الثقافة التي تصل شيئاً فشيئاً إلى الوعي بذاتها. فهو من نظام الروح، وليس شيئاً طارئاً أو نافلاً أو جائزاً أو خارجاً عن نظامه؛ وحقائق الدين المتمثلة في القول بوجود الله، حقائق مباشرة، ومقدمة لكل فلسفة دين، والادلاء بالحجج في هذا الموضوع أمر مضحك(١٩).

ان صيرورة الأديان، منظور إليها من الزاوية الفلسفية، أنها صيرورة الروح بالذات في مباشريته؛ فعبر تجارب الجماعات الدينية المختلفة وتنظيمها وديناميتها، تعلمت الانسانية بالتدريج، أن تكتشف نفسها كروحانية، أي بمثابة حرية ومعقولية، في آن معاً وبصورة لا تقبل الانفصال. فليس دين شعب من الشعوب، مجرد اعتقاد. انه التعبير عن المعرفة بالذات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب عن ذاته وعن علاقته بالعالم.

ويتم التغير المباغت والحاسم عندما ينتقل الروح من الأديان المحددة إلى الدين المطلق؛ فكل منها خاص بشعب من الشعوب وبثقافة تاريخية. أما الدين في ذاته، فهو الدين المطلق المكتمل. فيه يغدو الله جلياً، كما يغدو فعلاً ما هو عليه في مفهومه. فالدين الاغريقي مرحلة كان لا بد للفاعلية الدينية أن تمر بها، كتجل من تجليات الروح، ثم ما تلبث أن تتجاوزها.

أما المسيحية، ففيها يكتمل الدين، فتصبح الأديان الخاصة، التي هي بمثابة تدرج الشعوب في الاقتراب من الموجود اللامتناهي، معقولة. الدين المسيحي هو دين الحقيقة، وليس المقصود هنا، جانب صحته التاريخية، بل مضمونه لأن الله فيه يصبح متجلياً. «ان الدين المسيحي، دين إعادة وئام العالم مع الله، الذي أعاد الوئام بينه وبين العالم»(٢٠).

والوئام هنا هو تجسد المسيح وتجليه وتحمله للآلام. «والاكثر جمالاً

---

(19) Hegel, **Leçons sur la philosophie de la religion**, Trad. Gibelin, Paris, 1954, t. 1, pp. 15.65., 221.
(20) **Ibid.**, p. 42 - 43.

في الدين المسيحي هو التجلي المطلق للتناهي الصائر حدساً، التجلي الذي يستطيع كل واحد أن يتبينه وأن يشعر به»[21].

كان علينا أن نسهب شيئاً ما في هذه النقطة المتعلقة بالفروق القائمة بين تصور كل من مفكري الأنوار من جهة، وهيغل من جهة أخرى، للتقدم؛ انها فروق ترتد إلى تباين السياقين.

سياق مفهوم التقدم لدى هيغل، هو فلسفة غائية للتاريخ تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي، استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل الصور والأحداث، هو الفكرة أو الروح في المصطلح الهيغلي، أو العقل الذي ينمو ويتطور في التاريخ وينكشف نموه وتطوره من خلال كثرة الأشكال والأحداث وصيرورتها: أي صيرورة الروح العالمي أو الكلي.

وينعت هيغل هذه الفلسفة الغائية للتاريخ، في كتابه **العقل في التاريخ** بأنها تاريخ فلسفي، أي دراسة التاريخ من خلال الفكر، باعتبار هذا الأخير ما يميز الانسان عن سائر الكائنات باعتبار أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. «فالعقل، من ناحية جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو، من ناحيةأخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن انتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً منفصلاً مجرداً، يوجد في رؤوس بعض البشر، ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة. انه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الايجابي الخاص، ما دام لا يحتاج كالأفعال المتناهية إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات نشاطه. فهو يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته؛ وعلى

---

(21) Ibid., p. 131.

حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تم اثباتها»(٢٢).

ويتصدى، في هذا السياق للرد على التهم التي قد يوجهها البعض للتاريخ **الفلسفي**، بلومه بأنه تاريخ قبلي يرغم الأحداث والوقائع على الانصياع له لكي تتفق معه وتندرج في قوالبه، مؤكداً أن الفكرة الوحيدة التي يأتي بها التاريخ الفلسفي، هي فكرة العقل، فكرة أن العقل يهيمن على العالم، وبالتالي أن التاريخ الكلي هو أيضاً مسيرة عقلية، قدرة لامحدودة، لامتناهية لكل حياة طبيعية وروحية. العقل هو الماهية، هذا الذي به كل واقع يضمن وجوده وبقاءه. لذا فإن هدف التفكير، وبالتالي، التاريخ الفلسفي، اغفال ما هو عرضي أو طارىء، يترتب عن الضرورة الخارجية العائدة إلى أسباب ليست سوى ظروف خارجية. يجب أن نجده في التاريخ عن غائية كلية، الهدف الأخير للعالم الذي لا يكون هدفاً بشرياً نابعاً من الشعور الذاتي للأفراد، بل يتحقق بتحقق العقل في التاريخ وتجسد المطلق فيه. فالروح أو الفكرة تنتشر في كل مكان: أنه صيرورة تاريخية طبيعية روحية، متنوعة الأشكال والمظاهر، ومتباينة التجليات، لكنه ليس في أي منها غاية على نحو أوضح مما هو غاية في هذا التصريح، وهذا التجلي للروح في صوره المتعددة التي نسميها الشعوب: ان هذه الأخيرة صور وتجليات لمراحل ولحظات تطور العقل تطوراً يتجه من الاقل إلى الأكثر نضجاً واكتمالاً. لذا فإن سير التاريخ ليس مسلماً للصدفة. وعلى كل فلسفة للتاريخ، أن تتخذ

---

(22) Hegel, La **Raison dans l'histoire**, trad. K. Popaioannou, Paris Plan, 1965, p.47 - 48.

لها كافتراض أول أن ثمة غاية أخيرة مهيمنة على حياة الشعوب وأن العقل حاضر في التاريخ الكوني، العقل الالهي أو المطلق. والتاريخ صورة العقل وفعله، والشعوب والحضارات لحظاته. لذا عندما نتحدث عن الطبيعة البشرية، لسنا في حاجة إلى أن نماثلها بكل البشر، بل علينا أن ننظر إليها من زاوية اتجاه الروح إلى إكمال حقيقته. ذلك أن الروح يفصح عن ذاته من خلال التاريخ وأحداثه ووقائعه، وذلك نزوع جوهري فيه. ووعي شعب من الشعوب متوقف على ما يتعرف عليه فيه الروح من ذاته، باعتبار الروح ارتقاء لا محدوداً نحو الوعي الحر.

ويؤكد هيغل، في ذات السياق، أن أرواح الأقوام وأرواح الشعوب، حلقات بها يتحقق الروح الكلي، ومراحل بها يصل الى التحقق الكامل. لذا فإن الشعوب متمايزة تمايزاً طبيعياً بفعل مرتبتها في مسيرة هذا التحقق. كل شعب له مبدأه الذي اليه يتجه، وكذا غايته. ومهمة التأريخ الفلسفي أن يبين تسلسل صيرورة ذلك التحقق.

انطلاقاً من أن التحولات التي يعرضها علينا التاريخ، تجليات لتقدم نحو الأفضل والأكمل ولمسار التاريخ الذي هو تقدم للوعي بالحرية، ومن القول بغائية التاريخ وبأن للأحداث معنى ومبرراً موضوعياً، يرتب هيغل الحضارات والثقافات ترتيباً أساسه نسبة تحقق الوعي الذاتي للروح فيها. في القسم المخصص **للعالم الشرقي** من **محاضراته في فلسفة التاريخ**، يتبين للقارىء أن ذلك العالم، يعد الخطوة الأولى التي خطاها الروح، وبداية التاريخ الكلي. «والمبدأ المميز لهذا العلم، هو التحكم في الارادة، حيث لا تقوم الأخلاق ولا تسن القوانين إلا على أساس من القهر، «ولا تقوم إلا بوصفها قوانين قهرية. والواقع ان قانوننا المدني يتضمن بعض الأوامر الالزامية (...) لكن العنصر الاخلاقي لم نضعه نحن في الالزام وحده، بل في الوجدان والاحساس المشترك. ولقد كانت هذه الاخلاقيات يؤمر بها في الشرق كذلك، ولكن على نحو خارجي، وإذا كان مضمون الأخلاق يؤمر به على نحو سليم تماماً، فإن ما ينبغي أن يكون شعوراً داخلياً ذاتياً، قد أصبح شيئاً خارجياً،

وليس ما يفتقد هنا، هو الارادة التي تأمر بأفعال أخلاقية، بل الارادة التي تنجزها هذه الأفعال بسبب أوامر من الداخل. وما دامت الروح لم تبلغ بعد مرتبة الذاتية، فانها ترتدي مظهر الروحية التي لا زالت متضمنة في أوضاع الطبيعة. وحيث أن التمييز بين الداخلي والخارجي، وبين القانون والحس الاخلاقي لم يتم بعد (اذ لا يزالان يعبران عن اتحاد لم ينقسم) فكذلك أيضاً الدين والدولة. فالدستور، بصفة عامة، ثيوقراطي ومملكة الرب هي نفسها المملكة الدنيوية، كما أن للمملكة الدنيوية هي نفسها المملكة السماوية؛ فما نسميه الرب لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن فكرتنا عن الله تتضمن الارتفاع إلى ما فوق الحس وعلى حين اننا نطيع بسبب أن هذا الذي نفعله يؤكد الجزء الداخلي، فإن القانون ينظر إليه هناك على أنه في ذاته صادق صدقاً مطلقاً، دونما احساس بالحاجة إلى هذا التأكيد الذاتي. والانسان لا يدرك في ذلك تصور ارادته الخاصة، بل إرادة أجنبية خارجية تماماً»(٢٣).

ففي الروح الشرقي يظل جوهر الروح مغموساً في الطبيعة، أما في العالم اليوناني، فإن مبدأ الفردية الشخصية ينبثق وان كان محاطاً بهالة مثالية. وفي العالم الروماني يتحقق التمايز الفردي للحياة الأخلاقية في صورة انقسام أو تمزق لامتناه لهذه الأخيرة إلى قطبين متعارضين هما: وعي الذات الشخصي والخاص، والكلية المجردة. انه التعارض بين ارستقراطية تقف ضد مبدأ الشخصية الحرة في شكلها الديمقراطي، وبين فساد الرعاع وانحلالهم أي موت الحياة الأخلاقية. ولا يتحقق التصالح بين الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية، أو البشرية، على الأصح، إلا في العالم الجرماني حيث تلتقي الحقيقة الموضوعية بالحرية ويتخذ الحياة الأخلاقية شكل وازع داخلي ذاتي وشخصي، فتنتفي كل الصفات السلبية للروح

---

(٢٣) م.س. محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ٢، العالم الشرقي، ص. ٥٥ ـ ٥٦.
Hegel, **Principes de la philosophie du Droit**, trad. A. Kaane, Paris, 1963, p. 372 - 373.

الشرقية وللعالم الشرقي الذي لم يتوصل إلى معرفة ان الروح أو الانسان، بما هو انسان حر، فكانت الحياة السياسية والدينية والروحية فيه نزوة وشراسة وتهوراً واستبداداً(٢٤).

تطور تاريخ العالم، عملية عقلانية، ومن ينظر إلى العالم بالعين العقلانية، يجده يتزيى بزي عقلاني، حضاراته تجسيد لمراحل تقدم العقل والوعي، مما يجاهد الروح حقاً في سبيل بلوغه هو تحقيق كينونته المثالية.

ويذهب جان هيبوليت إلى أن «ما يهم هيغل، هو اكتشاف روح ديانة ما أو روح شعب ما؛ هو صنع مفاهيم جديدة قادرة على ترجمة حياة الانسان التاريخية ووجوده، في شعب أو في تاريخ (...) وقد كتب يقول: «هو التفكير في الحياة، تلك هي المهمة»، إلا أنه يجب ألا نفهم من هذه الكلمة الحياة البيولوجية، بل حياة الروح، وهي غير قابلة للفصل عن التاريخ»(٢٥). وهو ما أدى به إلى استعادة التاريخ على مستوى الفكر، مستعيداً بذلك الأفكار العقلانية التي تشبع بها والتي ظهرت في فرنسا وانتشرت في ألمانيا تحت اسم حركة التنوير. فقد كان يقرأ روسو بشغف كبير ويدرس مونتسكيو ويتعمق في نصوصه إلى حد أنه وصف عمله، فيما بعد، بأنه «عمل خالد»(٢٦).

ومهما يكن من أمر، فإن تصور هيغل لروح شعب ما، يختلف عما يسميه مونتسكيو الروح العامة لأمة ما، لكن الأفق يظل هو هو. وعليه، فإن فلسفة هيغل، تنهي فلسفة القرن الثامن عشر، وتدشن فلسفة القرن الذي يليه، فهي تقع على نقطة التقائهما وتشكل صلة الوصل بينهما: أي صلة الوصل بين «العقل» و«التاريخ»، مع الرغبة في التوفيق بينهما. ولا يعني هذا أن الهيغلية، كما سبق التنبيه إلى ذلك استمرار آلي لفكر القرن الثامن عشر،

---

(24) Hegel, Ibid, p. 375 - 376, **La raison dans l'hisoire**, p. 303 - 304.

(25) J. Hyppolite, **Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel**, p. 9 - 10.

(26) **Ibid**, p. 20 - 21.

فأول قطيعة ينجزها هيغل مع «العقل» الانواري، هي تأكيده على أن الأخلاقية المطلقة لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا في «الأمة». ذلك أن طاقة الآلة الخلاقة لا تتجلى إلا بواسطة العبقريات القومية وفي حضارات بعينها، أصيلة يرتد بعضها إلى بعضها الآخر وتتعاقب في التاريخ. وهي فكرة لا نعدم مثيلاً لها، مع ذلك، لدى فولتير وغيره، أي أن الحروب ليست شراً أو انحرافاً عن مسيرة التاريخ الحقيقية، بل هي ضرورة من ضروراته. وليس هناك من عبيد إلا لأن هناك أناساً فضلوا الحياة على الحرية. يقول هيغل في **مبادىء فلسفة الحق**: «صحيح أن الحرب تسبب للملكيات فقدان الطمأنينة، ولكن فقدان الطمأنينة الحقيقي ليس سوى الحركة الضرورية»[٢٧].

وقد طبعت هذه النظرة الغائية للتاريخ مواقف حتى أبرز مناوئي الهيغلية، ونعني بهم ماركس وانغلز. ودون الدخول هنا في نقاش قيل فيه ما قيل وسطر فيه ما سطر من كتب ومقالات: هل ماركس هو المسؤول عن تحويل نظرية **التشكيلات الاجتماعية الخمس**، الى فلسفة للتاريخ قوامها التصور الواحدي لهذا الأخير، أم أن التأويلات التي تعرضت لها المادية التاريخية فيما بعد، كانت هي المسؤولة عن ذلك؟ نؤكد أن ماركس هو وليد ابستمية معينة رزحت رؤيته للعالم تحت ربقها ورغم القراءات الجديدة الرامية إلى رد الاعتبار له، بتخليصه من براثن تلك الابستمية، فإن النفحة المركزية الأوروبية تظل قائمة لديه. فحتى النصوص التي تعد من مرحلة **الاختمار والنضج**، لا تفلت من حضورها. ومرد ذلك أن معارف ماركس وانغلز، بخصوص التاريخ الشرقي، كانت ضحلة؛ بل يذهب هوبزباوم جامع ومترجم نصوص ماركس حول **التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية** إلى حد الجزم بأن ليس هناك أي دليل يشير إلى أنهما فكرا أو رأيا مقروءاً حول هذا الموضوع قبل ١٨٤٨. «ومن الممكن أن تكون

---

(27) Hegel, **Principes**..., p. 369.

معرفتهما بالتاريخ الشرقي قد اقتصرت على ما تحتويه **محاضرات هيغل في فلسفة التاريخ** (التي لا تسمن ولا تغني من جوع). بالإضافة إلى غيرها من المعلومات التي كان من الممكن أن تتوفر لكل ألماني مثقف في تلك الفترة. إلا أن وجود ماركس في المنفى بانجلترا والتطورات السياسية التي حدثت في خمسينات القرن الماضي، وفي المقام الأول، دراسات ماركس الاقتصادية. قد أدخلت كلها تحولاً سريعاً على معرفتهما. من الواضح أن ماركس نفسه حصل بعض المعرفة عن الهند من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين قرأهم أو أعاد قراءتهم في أوائل الخمسينات. وبدأ ينشر مقالات حول الصين والهند. واضح إذن أن ماركس وانغلز كانا منهمكين في التعمق في مشاكل الشرق التاريخية إلى حد أن انغلز بدأ يتعلم الفارسية، وماركس حاول تعلم لغات شرقية أخرى. كما بدأا يدرسان بعض الكتب الاستشراقية حول التاريخ العربي أو الشرقي ، وبعض الوثائق السياسية الاستعمارية حول الهند[٢٨].

ورغم ذلك، ظلت الاشكالية التطورية النزعة حاضرة، ومن صور ومظاهر حضورها في فكر ماركس، الاعتقاد أن توسيع نمط الانتاج الرأسمالي هو الكفيل بتطوير الأشكال العتيقة من الانتاج قبل الرأسمالي. وقد جاء في رسالة لماركس إلى أحدهم مؤرخة في ٨ مارس ١٨٨١: «تتضمن التشكيلة القديمة أو البدائية على كرتنا الأرضية عدداً من الطبقات الرسوبية التي تعكس بالتتابع تطور العصور(...) ومن ناحية أخرى، تقوم كل هذه على روابط الدم التي تجمع بين أفراد العشيرة(...). ان عزلة الجماعات القروية وانعدام الروابط بين حياة كل واحدة منها(...) تشكل بالضرورة صفة متأصلة في آخر نوع من الأنواع البدائية. على أية حال، حيثما توجد فإنها تسمح بظهور استبداد مركزي يعلو فوق الجماعات»[٢٩].

---

(٢٨) E. J. Hobsbaum, **Precapitalist Economic Formations**, N. york, 1965.
انظر ترجمته العربية، **نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية**، بيروت، ١٩٧٤، ص. ١٥ ـ ١٦.

(٢٩) **نفس المصدر**، ص. ١٢٣.

ويتجلى من مثل هذا التأكيد، أن جنوح المادية التاريخية إلى أن تكون فلسفة للتاريخ بكل مقوماتها، لم يفارقها. فقد رزحت تحت نير رؤية غائية تطورية تعاقبية قائمة على النظرة الواحدية للتاريخ. ولا سبيل إلى الخروج من ربق هذه النظرة إلا بنقد الأساس الايديولوجي للنزعة التطورية والتأكيد على تنوع مسالك التطور واختلافها(٣٠).

تستند التطورية الاجتماعية، مجسدة في المادية التاريخية، إلى أن العامل الفاعل، يظل في نهاية المطاف، هو العامل الاقتصادي من حيث أنه يحدد شكل الانتاج ودرجة رقي المجتمع في مدارج التقدم. وكأن باقي المستويات الأخرى ليست بنفس درجة أهمية وواقعية المستوى الاقتصادي وليست مكوناً من مكونات المجتمع. وفي هذا الصدد يؤكد **موريس غودلييه** ان الموضوعية والحقيقة تقتضيان ألا ننزع صفة التحضر عن البلاد والحضارات غير المماثلة لبلاد الغرب وحضاراته، أو عن تلك التي تدعى «بدائية»، بدعوى غياب **التاريخ والدولة والاقتصاد** بها. فعلاقات القرابة تلعب في المجتمع البدائي دور علاقات الانتاج بنفس الطريقة التي تفعل فيها العلاقات السياسية. وعلاقات القرابة هنا تشكل كلاً يتكون من البنية التحتية والبنية الفوقية على حد تعبير ماركس، وسيكون ظناً صائباً ذلك القائل بأن تعقد علاقات القرابة في المجتمعات البدائية، يعود إلى الوظائف المتعددة التي تتخذها في هذه المجتمعات. من الممكن القول الآن بأن للدور المسيطر لعلاقات القرابة في المجتمعات البدائية، صلة بالبنية العامة للقوى الانتاجية وللمستوى المتدني لتطورها مما يفرض تعاون الأفراد، وبالتالي، الحياة التعاونية في سبيل المعيشة وإعادة انتاج الحياة(٣١).

---

(٣٠) R. Galissot, **Structures et cultures précapitalictes**, Paris, 1981, p. 26.

(٣١) M. Godelier, **Horizon, trajets marxistes en anthropologie**, 2e éd., Paris, 1977, t. 1, p. 9.

وهذا يعني أن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد ملكية الموارد أو تقنن استخدامها. وتفعل الشيء ذاته بالنسبة لوسائل الانتاج والعمل الاجتماعي.

وإذا ما رمنا النظر إلى كل هذا من زاوية الاقتصاد المألوف في المجتمعات الرأسمالية أو الصناعية، فإننا لن نصادف الا اقتصاداً «بدائياً». فلا مفر إذن من الاذعان لفكرة ان التمييز بين البنية العليا والبنية السفلى، أو على الأصح، بين روابط الانتاج والبنيات الفوقية، هو في أصله، تمييز بين وظائف وليس بين مؤسسات يحكمها التراتب أو التفاضل في الأهمية. يقول غودليي: «بل علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونؤكد انه آن الأوان للتخلي عن هذه المراتبية في بنيات المجتمع، والتي تقيم داخله تمييزاً بين «مستويات» يحدد بعضها الآخر ويتحكم فيه. ليس في المجتمع بنيات علوية وأخرى سفلية،ولا يتكون من أبنية وطوابق، بل هو نظام معقد ومتداخل، من العلاقات الاجتماعية المتراتبة تراتباً يعكس أساس وطبيعة وظائفها. بل إن لفظتي بنية عليا وبنية سفلى توقعاتنا في اللبس، خصوصاً وانهما قد تفيدان ان ثمة علاقة تبعية سببية أو تبعية منطقية بينهما تجعل احداهما متوقفة على الأخرى وامتداداً آلياً أو انعكاساً مرآوياً لها. ولا ينبغي أن نتهم هنا بأننا نعتبر الأوهام التي يحيط بها مجتمع ما نفسه مفسراً بها جذوره وأسباب وجوده، حقائق، أو وقائع عينية. لكننا نشير رغم ذلك إلى أن المعتقدات الدينية لمجتمع ما، مؤسسات اجتماعية ووقائع لا تقل قيمة عن سائر المؤسسات والوقائع الأخرى(...) وهي لا تكون معتقدات ايديلوجية إلا بالنسبة لمن لا يعتقد فيها. أما بالنسبة لمعتنقيها، فمعنى حقائق (...). والاسطورة، بالتعريف، ليست اسطورة الا بالنسبة لمن يعتقد فيها. وأول من يعتقد في الأساطير، صانعوها، أي أولئك الذين يفكرون بها ويعتبرونها «حقائق» أساسية، فهي لا تمثل أوهاماً وخرافات إلا بالنسبة لنا، مثلاً، نحن الذين نعارضها بتأويلات ورؤى للعالم، نعتقد في قرارة أنفسنا أنها أفضل وأرقى وأقرب إلى المعقول، إن لم تكن هي المعقول عينه. فالتصورات

الايديلوجية لا تبدو كذلك إلا في عين من لا يؤمن بها، أي أنها تصبح تأويلات مغلوطة وأكاذيب وأساطير. لذا لا مندوحة لنا من الاقلاع عن الفكرة التي أفرزها القرن الثامن عشر والتي ترى أن الدين ليس سوى أكاذيب اختلقها الرهبان ليخدعوا بها عقول العامة ويخضعوهم لسيطرتهم»(٣٢).

يندرج هذا النص في سياق التحول الذي أصاب نظرة المؤرخين وفئة من الباحثين، فجعل اهتمامهم يتجه نحو البنيات بدل الوقوف عند الحقب؛ أي نحو ما هو أكثر ثباتاً وأقل عرضة للتغير والتبدل، أو على الأصح، ما هو أكثر صموداً وسط اعصار تقلبات الزمان وظروفه وأحواله. فترتب عن هذا أن لم يعد الكلام عن التاريخ، هكذا على الاطلاق، مباحاً، لأن ثمة تواريخ عديدة، كتاريخ حركة السكان في فترة ما ببلد بعينه، وتاريخ الزراعة في العصر الوسيط بإقليم معين من أقاليم فرنسا... مثلاً... أي أن التاريخ هو تاريخ شيء ما بعينه، محدد في الزمان والمكان.

لنوضح ذلك بمثال: يتبين من التاريخ الديمغرافي لأوروبا الغربية أنه في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، حدث نمو سكاني أعقبه فتور سكاني مفاجيء خصوصاً في مطلع القرن الرابع عشر. ومع بداية القرن الثامن عشر، وبعد أربعمائة سنة من التقلبات، عرف تزايد السكان، من جديد، نفس المستوى الذي كان عليه قبل القرن الرابع عشر. وابتداء من النصف الأول من القرن الثامن عشر تبدأ فترة من النمو السكاني، ستتحول تدريجياً إلى ظاهرة عالمية شاملة. وبمقارنة منحنيات التزايد أو التناقص في عدد السكان هذه، يتبين أن منحنى النمو الديمغرافي من القرن الثامن عشر إلى القرن الواحد والعشرين، يختلف اختلافاً كيفياً عن المنحنى الذي يرسم الحركة السكانية بين القرن الرابع عشر والثامن عشر. وهذا الاختلاف هو ما يسمح لنا بأن نقول: مع مطلع القرن الثامن عشر حدث تحول بنيوي، أي «ثورة ديمغرافية» أو «انقلاب سكاني». ويتبين لنا

---

(32) **Ibid**., p. 16 - 20.

من هذا المثال اننا أمام نوعين من التحولات، تحولات قابلة للرجعة، وتعكس التحولات الناجمة عن التغيرات الطرفية، وتحدث داخل نفس البنية. وتحولات غير قابلة للرجعة، تصيب البنية من أساسها فتنقلب من صورة إلى أخرى. وهو ما يسمى بالتحولات النوعية أو الثورية وليس من الضروري أن يشمل ما يحدث في بنية ما، ولتكن البنية السكانية، سائر البنيات الأخرى: السياسية والاقتصادية والأدبية والفنية والدينية... فلكل منها تحولاتها النوعية؛ وهو ما يشكك في صلاحية مفهوم **الحقبة التاريخية** الواحدة المتسمة بذات السمات، ويطعن فيه(٣٣).

أدى تحلي التاريخ بصفة علم اجتماعي إلى عدة مراجعات منهجية هامة. بفضل التقدم الذي حققته الدراسات الانتربولوجية والاثنلوجية المعاصرة، جعلت مزاعم التاريخ في وقت ما أن يكون علماً شاملاً، تبدو غير صحيحة، يقول **كلودليفي ـ ستروس**: «يميل تطور المعارف قبل التاريخية والاركيولوجية إلى أن **يبسط في المكان** اشكالاً حضارية كنا نتخيلها **تعكس درجات وحقباً ومراحل في الزمان**. ويعني هذا أمرين: أولهما أن «التقدم» (إذا كان هذا اللفظ مايزال يدل على واقعة مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي كنا قد الصقناه بها بدءاً) ليس ضرورياً ولا متواصلاً، فهو يتخذ صورة قفزات أو وثبات، أو طفرات، كما يحلو للبيولوجيين القول؛ ولا تقوم هذه الوثبات وتلك القفزات على الاتجاه في ذات الخط، بل يرافقها تحويل الوجهة، يشبه التغير الذي نلحظه في لعبة الشطرنج، حيث يتمتع «الخيال» أو «الفارس» بحق التحرك دون أن يلتزم في ذلك باتجاه بعينه. فالتقدم الانساني لا يماثل أبداً ارتقاءً أو صعوداً في سلم، كما لا يماثل عملية طي مراحل أو تخطي درجات، بل هو على الأصح شيء كلعب النرد. فاللاعب حينما يرمي بقطع عديدة، تتناثر أمامه متفرقة على البساط، مقدمة عدداً من الحسابات تعكسها صفحة كل قطعة. وما يربحه في احداها، يخسره بالنسبة

---

(33) K. Pomian, **L'Histoire des structures**, in J. de Goff et al., ed., La **Nouvelle Histoire**, Paris, 1978, pp. 528 - 553.

للأخرى. ونادرة هي اللحظات التي يكون فيها التاريخ تراكمياً، بمعنى أن حساب نقط جميع القطع يشكل مجموعاً صالحاً»(٣٤).

يتبين لنا إذن، من هذا المنظور اللاهيغلي واللاماركسي أن مشكل تحقيب التاريخ الكوني، جوهره تحديد تلك اللحظات المتميزة في تاريخ البشرية، والتي كان فيها التاريخ تراكمياً مما سمح للبشرية بأن تعيش على مكتسباتها ردحاً طويلاً من الزمن فيما بعد. وعند استقراء التاريخ، يتبين أن ثمة لحظتين رئيسيتين هما: العصر الحجري المتأخر، منذ ما يقرب من عشرة آلاف سنة؛ والثورة الصناعية منذ قرنين، والتي مازالت تعتبر في بدايتها. ويعتقد ليفي ـ ستروس، «ان ثمة ثورات آخرى تراكمية ربما حدثت في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى، في ميادين أخرى من مجموع ميادين الأنشطة البشرية»(٣٥) لكنها لا تجد اهتماماً منا باعتبارها لا تنتمي إلى ثقافة الغرب وحضارته.

(34) Cl. Lévi - Strauss, **Anthropologie structurale deux**, Paris, 1973, p. 393 - 394.
(35) **Ibid.**, p. 404.

الفصل الرابع

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية

١ ـ التاريخ البنيوي عند بروديل

من بين المفكرين المعاصرين الذين ركزوا اهتمامهم على القضايا المتعلقة بوتيرة الزمان التاريخي وإيقاعاته في ارتباطها بالشروط النوعية والبنيوية، المؤرخ الفرنسي **فرنان بروديل** (١٩٠٠ ـ ١٩٨٥) الذي جعل من الزمان **بعداً من أبعاد المكان** واحداثياً له. وبذلك تجاوز التأريخ التقليدي وحوله إلى جغرافية وعلم اجتماع واقتصاد في الآن نفسه، أي علماً معقداً يتركب من فروع معرفية متداخلة. فالتاريخ في تصوره، ليس مجرد تاريخ اقتصادي واجتماعي، بل هو هذا وذاك وشيء آخر غيرهما: انه كذلك جغرافي وسكاني وثقافي وسياسي وديني وعسكري الخ... صحيح أن بروديل يعتبر الاقتصاد علماً استثنائياً، قدم عدداً كبيراً من النظريات إلى حد أنه يزودنا بشبكة من القواعد التي يسهل استخدامها؛ صحيح كذلك أنه يؤكد على وقائع الحياة الاقتصادية والحركات الطويلة والبنيات... وعلى اننا حين نبلغ البنيان نمسك بالزمن الطويل، لكنه يصير، في ذات الوقت، على أن علم الاقتصاد، كما يستفيد منه، ليس علماً موضوعه **الاقتصاد العالمي**، أي السوق العالمية، بل هو **اقتصاد ـ عالم ما بعينه**، أي الاقتصاد ضمن تشكيلة بعينها كالبحر المتوسط، وهو ما فعله في كتابه الشهير **البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني** والذي صدر سنة ١٩٤٩.

يحتل الاقتصاد ـ العالم حيزاً جغرافياً بعينه، وله حدود تفسره،

تتنوع، وان ببطء ما. ويؤمن بروديل بأن العالم كان في مجموعة، قبل أن يعرفه انسان أوروبا بمدة طويلة. ومنذ العصر الوسيط، ان لم نقل منذ العصور القديمة. منقسماً إلى عوالم أو مناطق اقتصادية، تتفاوت درجة تمركزها، كما تتفاوت من حيث تماسكها، أي أنه كان منقسماً إلى **عدة** عوالم ـ اقتصادية **متعايشة**(٣٦).

انطلاقاً من ذلك، وعن السؤال المألوف: هل للتاريخ معنى؟ يعبر بروديل عن ايمانه، أساساً، بتقدم الناس، بالذكاء وبالاخلاق، لكن التاريخ يسير قدماً مثل المسيرات الاسبانية. كلما خطونا خطوتين إلى الأمام، خطونا خطوة أو خطوتين إلى الوراء. وكلما بلغ تقدم ما تمامه، طرح مشاكل جديدة. ان ازدهار الحياة المادية، مثلاً، يرافقه تصاعد الجريمة. وهناك فوق ذلك، المعنى والمعنى المضاد. وكلاهما ينتميان إلى «البنيات الدينامية» للتاريخ. ليس هناك الاله وحده، ثمة الشيطان أيضاً(٣٧).

«ان التاريخ هو مجموع التواريخ الممكنة؛ أي مجموعة من المهن ووجهات النظر المنتمية إلى الأمس واليوم والغد. ان الخطأ الوحيد، في رأيي، يكمن في اختيارنا لأحد هذه التواريخ دون سواه. وكان هذا، وقد يكون، هو الخطأ **التاريخاني**. وانا لنعلم أنه لن يكون من اليسير اقناع المؤرخين بذلك، بل، وأقل منهم، العلوم الاجتماعية المتشبثة بإعادتنا إلى التاريخ، كما كان بالأمس. وسيلزمنا كثير من الوقت والجهد حتى يتم قبول هذه التغييرات والتجديدات حتى الاسم القديم للتاريخ»(٣٨).

يتمحور الافق التأريخي عند بروديل حول موضوعة **الحضارة**، ويمكن اعتبار الهاجس المحرك لمجموع أعماله، هو الرغبة في فهم ما هو تاريخي فهماً شمولياً، أو بعبارة أفضل، محاولة تعميم المنهج التاريخي تعميماً غايته جعل الحضارة موضوع التاريخ، وجعل منهجه يقوم على بناء

---

(36) F. Braudel, **La Dynamique du capitalisme**, Paris, 1985, chap. 3.

(٣٧) حوار أجرته معه **Magazine littéraire**, n° 212, Nov., 1984, pp. 16 - 24.

(38) F. Braudel **Ecrits sur l'histoire**, Paris, 1969, p.55.

ذلك الموضوع. وتعني **الحضارة**، في سياق منهج بروديل الجديد، مجموعة تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية. والسمة الأولى للحضارة، هي أنها حقيقة واقعية ذات مدة مفرطة في الطول. وسمتها الثانية، هي انها مرتبطة أوثق الارتباط بمكانها الجغرافي.

تغدو الحضارة، من هذا الجانب، محددة ومشروطة بمكانها، كما يغدو زمانها التاريخي محدداً بالمكان وتابعاً له. لكنها، وفي ذات الوقت، من حيث هي حقيقة واقعية مدتها موغلة في الطول، تمدد الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة. فهي بمثابة الوسط الجغرافي ـ التاريخي الذي يطبع بطابعه الأحداث التي تجري داخله. فالحضارة هي محطة التاريخ وموضوعه؛ انها قطب الرحى في تفسيره، مادام المؤرخ قادراً على أن يفسر من خلالها الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة. وعليه فإن زمان الحضارة، زمان متوسط، باعتباره حصيلة وجماع مدة موغلة في الطول، وأخرى موغلة في القصر.

يتحدث بروديل، أحياناً، عن «جدل التاريخ»، ويعني به تفاعل مستويات ثلاثة داخل التاريخ وهي: المستوى الجغرافي والاجتماعي والفردي. يقول: «انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ الى مستويات متداخلة(...) فميزنا داخل الزمان التاريخي، بين زمان جغرافي وزمان اجتماعي وزمان فردي (...) وهو تمييز مدرسي تبسيطي محض، يصلح للعرض والتوضيح. وهذا ما يسمح لي بألا أتردد في السعي بينها»(٣٩).

يعتبر هذا المفهوم للزمان التاريخي، ثورة حقيقية على أنصار التأريخ التقليدي الذين ينظرون للزمان التاريخي على أنه ديمومة رتيبة متجانسة الايقاع ووحيدة الاتجاه.

ان ما يؤكد عليه بروديل هو أن التاريخ متعدد الاتجاهات ولا يسير دوماً قدماً إلى الأمام، بل يتراجع كذلك. «ان التاريخ جدل المدة: بفضله يكون

---

(39) F. Braudel, **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de philippe II**, Paris, A. colin, 1949, p. XIV.

دراسة لما هو اجتماعي، أي لكل ما يمت بصلة للمجتمع، دراسة للماضي وكذا للحاضر، باعتبار الماضي والحاضر لا ينفصلان»(٤٠).

ان جدل المدد الثلاث (جدل المستويات الثلاثة للواقعة التاريخية) هو ما يهم المؤرخ بالدرجة الأولى. ويحيل لفظ «الجدل» المستخدم ها هنا على سبيل المجاز والاستعارة، إلى نمط تركيب يعكس تداخل المدد الثلاث وتفاعلها فيما بينها. والحقيقة أن بروديل لم يحدد بصراحة العلاقة بينها؛ إلا أن اغراءها الفلسفي كصورة هو الذي جعله يستثمرها دون أن يشعر بحاجة ما إلى تدقيقها. فهو ما ينفك يتحدث عن «تمازج» الفترة الطويلة المدة، والظرفية والحدث، وتشابكها. وما يفتأ يشبه ارتباطها بالطيف الضوئي(٤١).

وتأرجح بروديل بين هذه الاستعارات، يكشف عن طبيعة القضية النظرية التي يطرحها وجود مستويات ثلاثة من الأزمنة وطبيعة العلاقات الموجودة بينها. انها وجوه تاريخية للزمان الواقعي المختبر والمعيش: زمان الوسط الجغرافي، وزمان المجتمع، وزمان الحياة اليومية. فالزمان التاريخي هو هذا الزمان الواقعي الاختياري المطلق وقد انطبع بطابع النسبية. فهو يفرز تواريخ متنوعة ومتباينة(٤٢) انه نفس الزمان، لكنه يتخذ، تارة، صورة زمان بطيء شبه ساكن، وأخرى، صورة زمان وجيز، وطوراً صورة زمان موغل في القدم... وهذا ما تعنيه عبارة **زمان مطلق انطبع بطابع النسبية والتعدد**. فهو زمان تدخله النسبية من باب أنه ينقلب إلى مدد تاريخية لكنها مدد لا تمثل للعيان في صورة وقائع معطاة سلفاً، بل ان الخطاب التاريخي، خطاب المؤرخ، هو الذي ينشئها كذلك. وهذا ما يعنيه قول بروديل آنفاً بأن التمييز الذي يقيمه بين الأزمنة أو المدد التاريخية، مدرسي تبسيطي توحي به ضرورات العرض والبحث. وعليه، فإن الزمان التاريخي، في حد ذاته، بسيط

---

(40) F. Braudel, **Ecrits sur l'histoire**, p. 104

(41) **Ibid.**, p.p. 117 - 119.

(42) G. Mairet, **La discours et l'historique**, Paris, 1974, p. 120.

وغير مركب. انه الزمان المعيش المدرك. وإذا كان بروديل لم يحاول الدخول في متاهات الأسئلة النظرية والفلسفية لتحديد طبيعة العلائق الرابطة بين المستويات الثلاثة، فلأنه كان يعتبر ذلك مشكلاً لا يجب أن يطرح، مادام التمييز، من عمل المؤرخ. فداخل الممارسة النظرية التاريخية، وبفضل الخطاب التاريخي، يتم عزل المدد وفرزها حسب صيغ مختلفة. ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن بساطة الزمان الاختباري المدرك، تعصمه من أن يكون مركباً من مدد وفترات، أي من زمانيات، تخص كل واحدة منها مستوى بعينه من مستويات الواقع التاريخي. فالمدة هي زمان مستوى من مستويات «الواقعة التاريخية». والخطاب هو الذي يتكفل بضبط لعبة الزمان الواحد والأزمنة المتعددة، أي لعبة البسيط والمركب. وهو ما يسمح بكتابة تواريخ عديدة لنفس التاريخ(٤٣).

إذا كان الخطاب يفكك الزمان الواحد إلى أزمنة متعددة، ويحسب صيغ متفاوتة ومختلفة، فمعنى هذا أن البحث التاريخي مضطر إلى أن ينصب، أساساً، على وقائع تاريخية مختلفة، هي: **الوسط الجغرافي، والاقتصادي، والمجتمعي، والحدثي**. وبذلك يسير الخطاب التاريخي من «البنية» إلى «الأحداث» أي أنه ينطلق من جانب محدد من الواقع (أي من جانب معين من الزمان) ليبلغ جانباً آخر (أو جانباً آخر للزمان). ثمة امكانية لكتابة ثلاثة تواريخ ثانوية أو فرعية تصب كلها في ذات التاريخ الأصلي «الكلي» أو «الشامل»: أولها تاريخ جغرافي (يهتم بدراسة الطبيعة أو المكان كتاريخ)؛ ثانيها، تاريخ طرقي اجتماعي (يهتم بدراسة المجتمع والحضارة)؛ ثالثها تاريخ حدثي (سياسي). ولا يعني هذا الأخير عودة مقنعة إلى المنهج التاريخي القديم، بل التأكيد على أن ثمة شروطاً تحدد الحدث نفسه وتسمح بإمكانه.

ما الذي يسمح بهذا التمييز بين «تواريخ» ثلاثة؟ ان ما يسمح بذلك

---

(43) Ibid., p. 120.

هو مستويات الزمان ونسبيتها. ويمكن القول ان كتاب **البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني** ينجز تأريخاً متعدداً، لكنه واحد. متعدد لكنه واحد لأن حركته تسير من البنية، أي من شروط الامكان، إلى الحدث.

تعني «البنية»، في منظور بروديل، ذلك الثبات الذي يطبع مدة ما تتخذ شكل فترة طويلة الأمد. انها الوسط، أي **الجغرافية** من زاوية النظر التاريخية: الجغرافية كعلم مساعد للتاريخ، كفرع معرفي تاريخي، يكشف الغطاء عن البنيات. يتم استخلاص البنيات من الماضي عن طريق فرع معرفي صنو للتاريخ. التفكير في البنية، يعني خلق معرفة، ويعني أيضاً توحيد التاريخ والجغرافية والمزج بينهما عن طريق: «خلق جغرافية بشرية استرجاعية حقيقية. فذاك هو الهدف الذي يطمح إليه، في اعتقادنا، كتابنا هذا، **البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي**...، بل ذاك هو الدافع الحقيقي إلى تأليفه: الرغبة في تكريس تضافر علمين اجتماعيين هما التاريخ والجغرافية، اللذين لم يعد ثمة داع للابقاء عليهما منفصلين»(٤٤).

ويتبين من كتابات بروديل، خصوصاً منها كتاب **البحر الأبيض المتوسط**... ان الزمان التاريخي يغدو كذلك، بفضل الخطاب وعن طريقه. خصوصاً وأن التأريخ خطاب في التاريخ. زمان التاريخ زمان ينشئه الخطاب شكلاً ومضموناً. شكلاً ما دام الزمان التاريخي يتجلى في ثلاث مدد تاريخية خطابية. ومضموناً مادام الخطاب التاريخي عرضاً لمعرفة تزودنا بها تلك المدد أو الفترات الثلاث، أي معرفة تاريخية بحسب زمان الممارسات التي أنتجتها الفروع المعرفية حتى الآن، في استقلال عن الصورة المعتادة والمألوفة للزمان.

التاريخ البنيوي، في منظور بروديل لمّ لشتات أصناف المعرفة عن طريق المعالجة الزمانية لموضوعاتها. وهو تكامل يحقق أغراضه باتخاذ موضوعة **الحضارة** أفقاً للبحث والدراسة. وفي هذا الصدد، يحرص بروديل على ابراز الفروق الدقيقة بين **الحضارة** و**المجتمع** موضحاً أنه «في المستوى

(44) F. Braudel, **La Méditeranée**..., p. 296.

الزماني، تضم الحضارة أمكنة وفضاءات زمانية أوسع بكثير من أي واقع اجتماعي معطى. كما أنها أبطأ تحولاً من المجتمعات التي تضمها أو تلك التي تظهر في حضنها»[٤٥].

ويعكس القول بالزمان المتفارق، أو الزمان البنيوي، انقلاباً منهجياً في طريقة العرض؛ كما يعكس ثورة على ما درج عليه الاعتقاد من أن لا تاريخ إلا بالوثائق وحدها، ولا تاريخ إلاّ للوقائع والأحداث التاريخية[٤٦].

وبذلك يفسح بروديل المجال أمام مكبوت المؤرخين أو ما ظل مكبوتاً على يدهم: صمت المكان، مكان الحضارات، ليتخذه موضوعاً لعلم التاريخ، ويحوله إلى تاريخ صامت لا مرئي. يعود فضل بروديل إلى أنه وسع حقل التاريخ ليشمل الزمانية، زمانية المكان نفسه.

وإذا كان الزمان البنيوي زماناً اختبارياً معيشاً، فلأن التاريخ البنيوي لا يدلي ببراهين تؤيد ضرورة تصور المكان من خلال الزمان. وكل ما يفعله هو أنه ينطلق من امكان ذلك ومشروعيته. ويعني هذا أنه من الممكن دائماً الاستغناء عن الزمان من حيث ان «التاريخ» زاوية نظر معرفية لم تقدم بعد حججاً على ضرورتها، لذا فإن مشروعية الجغرافية التاريخية تظل نسبية، من حيث انها ليست بالضرورة جغرافية تاريخية. ويمكن القول، اجمالاً، ان الزمان كزاوية نظر، ليس ضمانة للعلمية إذ لا بد من تصور منطقي للزمان.

المدد الثلاث التي يعرضها الخطاب التاريخي، هي في مبدئها، فضاءات أو أمكنة تسلسل زمني، وإلا لما أدركنا لم تكون متباينة ومتضايفة. ولكل تسلسل زماني مرجعيته وسنده، بدونه يستحيل تصور الاختلاف بين المدد. الزمان هنا يحمل على وقائع مختلفة وحسب وجه ظهوره وتجليه. ويعني هذا أن الخطاب التاريخي لا يعرض تسلسلات أو أحداثاً متسلسلة في الزمان، بل ينشىء أنظمة الزمان[٤٧].

---

(45) F. Braudel. **Grammaire des civilisations**, in. **Le Monde actuel, Histoire et civilisation**, (O. C.), Paris. 1963, p. 156.

(46) F. Braudel, **La Méditerranée**..., p. 297.

(47) G. Mairet, **Le discours et l'historique**, p. 122 - 124.

٢ ـ موت «الانسان ـ التاريخي»: لوروا لادوري

يثور بروديل على التاريخ التقليدي الذي عودنا على الاهتمام أكثر بالأحداث، وبتسلسلها الزماني بوصفها أحداثاً نابعة من إرادات واعية، هي إرادة مخططيها سواء كانوا أبطالاً أو رجالات دولة: فكأن غاية المؤرخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية، وكأن ذلك هو الذي يصنع التاريخ ويفسره؛ ويؤكد بروديل أن الحدث في حد ذاته غير قابل للفهم، وما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار السياسي ـ المجتمعي والجغرافي، فإنه يظل عاجزاً عن الوقوف على معناه الحقيقي.

انه التاريخ السردي الذي تحايثه فلسفة عفوية ما للتاريخ، سمتها الغائية، باعتبار أن الحدث يكتسب معنى، مغلوطاً بطبيعة الحال، داخل السرد، وحسب موقعه داخل التسلسل الزماني للأحداث. وما دامت الأمور بخواتمها وغاياتها، كما يقال، أي بمآلها ومقاصدها، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك الغايات(٤٨).

لم ينفرد بروديل بالثورة على التاريخ التقليدي؛ فقد انخرط فيها كذلك أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين، انه **لوروا لادوري** حامل شعار «**تاريخ بدون انسان**»(٤٩).

وهو شعار يعني ضرورة تصفية الحساب مع «النزعة الميالة إلى جعل الانسان مركز البحث التاريخي Anthropecentrisme والتي تحصر ميدان التأريخ في التأريخ للانسان فقط. لا غرو ان لاحظنا ان الخيط الرابط والموجه لفصول كتابه الشهير **ميدان المؤرخ** هو الرغبة في التأكيد على ضرورة النظر إلى الوقائع الاجتماعية كأشياء، والنظر إلى الانسان ضمن محيط جغرافي ـ تاريخي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ المناخ والتقلبات

(48) F. Braudel. **Ecrit sur l'histoire**, p. 22 - 23.
(49) Le Roy Ladurie, **Le Territoire de l'historien**, Paris, 1977, p. 419.

الطبيعية. ليس الانسان محور التاريخ ولا مركزه، وليس التاريخي معلقا به، مادام لا ينحصر في الانسان وخبرته للأحداث ومعايشته لها.

وفي كتاب **تاريخ المناخ منذ عام ألف**(٥٠) يسلط الأضواء على تجاهل المؤرخين للمناخ كمحدد للتاريخ البشري وفاعل فيه: «منذ عشرين أو ثلاثين سنة، كان ينظر إلى تاريخ المناخ على أنه مجرد فضلة، أو شيء زائد على العمل التاريخي الحقيقي؛ وهو الاعتقاد الذي كان شائعاً في وسط المؤرخين هواة التفسيرات السببية الساذجة(...) من هنا كان ولعهم بالاشارة إلى «التغيرات المناخية» وتأثيرها الثاوي في مجرى الأحداث والوقائع». فقد فسر بعضهم سقوط الامبراطورية الرومانية بانحراف طرق الاعاصير، فنجم عن ذلك جفاف قاس أصاب تدريجياً منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. وفسروا كذلك سقوط الاندلس بنفس الشيء. كما أن بعض المؤرخين فسر هجرة المغول في العصر الوسيط، بتنقلهم بحثاً عن الكلأ والعشب نتيجة ما أصاب منطقتهم في آسيا الوسطى من جفاف وانقطاع المطر.

«لقد تجاوز تاريخ المناخ هذه المرحلة الميتافيزيقية ودخل عهداً وضعياً جديداً، ذلك أن تضافر علم الترسبات الجليدية ومواقعها وتأثيراتها، وعلم الأرصاد الجوية أصبح يقدم لنا صورة للتقلبات الحقيقية، والتي هي تقلبات لم يعد ذهننا يختلقها من أجل أن يتخذها تفسيراً للوقائع»(٥١).

غير أن ما يجب التذكير به هنا، هو أن تاريخ المناخ لا يعتبره لوروا لادوري سوى «مرحلة أولى» أو مدخل ممهد لمرحلة ثانية، ينصب فيها الاهتمام على التاريخ البيئوي للانسان. وقد عبر عن ذلك قائلاً: «لن يقع الاهتمام بدراسة المضاعفات البشرية إلا في مرحلة ثانية حيث يتم الانتقال الشاق والعسير مما هو طبيعي إلى ما هو انساني»(٥٢).

والحقيقة أنه عرض «للمرحلة الثانية» (والتي هي أولى، من الناحية

---

(50) **Histoire du Climat depuis l'an Mille**, Paris, 1967.

(51) Le Roy Ladurie, **Le territoire de l'historien**, p. 421 - 422.

(52) Le Roy Ladurie, **Histoire du Climat...**, p. 93.

المنطقية، ما دامت تمثل غاية البحث وضالته، في نهاية كتابه **تاريخ المناخ**، بإيجاز شديد معتبراً مشكل المناخ، في الفصل الثامن الذي يعد خلاصة الكتاب بأكمله، بأنه علة. إذا كان الاعتقاد سائداً بأن البشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم وبوعي منهم دون أن يخضعوا في ذلك لشروط ما خارجة عنهم، فإن نظرة لوروا لادوري تعتبر أن أحداث التاريخ لعبت تقلبات المناخ دوراً هاماً في تحديدها. وهو دور غالباً ما لا يتم الانتباه إليه. ولا سبيل إلى إبراز الارتباط الوثيق بين تقلبات التاريخ وتقلبات المناخ بدقة، إلا عن طريق الاستفادة من «العليات المناخية» التي في ربطها تاريخ التقلبات المناخية بأسبابها وعللها الكونية، تساهم في بلورة مفهوم علم ديناميكي للمناخ[٥٣].

يساعد هذا الانفتاح على مشكل دور المناخ في تحديد التاريخ البشري والتأثير فيه، على حصر الموضوع الحقيقي لتاريخ المناخ حصراً دقيقاً، وفهم الصيغة التي يمكن بها لتاريخ المناخ أن يغدو موضوعاً للتاريخ، فهماً أفضل. سواء تعلق الأمر بتاريخ الانسان أو بتاريخ المناخ، ثمة تاريخ، ثمة مدد مختلفة، أي زمان. وإذا كان التأثر البشري التاريخي بالمناخ أمراً «مفترضاً»، فلأن العلة هنا، بالمقارنة مع المعلول، ليست في نفس مستواه.

يدرس تاريخ المناخ ظواهر تحدث على فترات متباعدة جداً، فزمنه الممتد يحسب بالقرون؛ خلافاً للتاريخ الفلاحي، مثلاً، والذي رغم أنه متعلق بالتاريخ المناخي، إلا أن زمنه ليس واحداً هو وزمن تاريخ المناخ. وهذا الاختلاف والتباين في المستويات الزمانية هو ما يجعل من العلية المناخية أمراً مفترضاً ويسمح كذلك بإمكان التفكير في الزمان الخاص «بالطبيعة». وتتمثل وظيفة تاريخ المناخ في بناء زمان «الطبيعة» وانشائه كزمان؛ أي كتاريخ. وعليه إذا كان تأثير المناخ على الانسان أمراً مفترضاً، فلأن زمان العلة (والذي هو عبارة عن فترة طويلة المدة) ليس هو زمان المعلول (والذي هو عبارة عن فترة قصيرة المدة). وهذا التباين بين الزمانين، زمان العلة

(53) Ibid., p. 289.

وزمان المعلول، يجد أساسه في بنية الزمان التاريخي ذاته، وتركيبه.

ويمكن القول: ان مطمح كتاب **تاريخ المناخ** هو إزاحة الانسان عن مركز التاريخ قصد افساح المجال لتاريخ الطبيعة أو «بالطبيعة» كزمان، كي يحظيا باهتمام البحث التاريخي. لذا فإن لوروا لادوري عندما يحاكم «المنهج الانتربولوجي» في التاريخ، والذي يقصر هذا الأخير على تاريخ الانسان، فإنه يسعى من وراء ذلك إلى طرح امكانية تاريخ طبيعي[٥٤].

وعلى عكس رأي مارك بلوخ[٥٥] الذي يعتبر مهنة المؤرخ تكمن في جعل الانسان مركز البحث و«**افتراس اللحوم البشرية**» كتب لوروا لادوري مناقضاً: «من الأنسب، إذن، إن لم نقل معارضة تفكير مارك بلوخ، فعلى الأقل، ملء ثغراته. ذلك أن حصر مهنة المؤرخ في دراسة تاريخ البشرية دون غيرها، فيه بتر وتشويه لها كمهنة. إن المؤرخ شخص يهتم بالزمان والوثائق، شخص كل همه متجه نحو التوثيق والتسلسل الزماني للأحداث في آن معاً(...) لكن في مقدوره أن يوجه اهتمامه، في بعض الحالات، إلى الطبيعة ذاتها بوصفها طبيعة؛ وفي مستطاعه أن يكشف لنا، بفضل المناهج التوثيقية التي لا بديل عنها، عن **الزمان** الخاص بالطبيعة، وعن ايقاع تقلباتها المناخية الحديثة العهد»[٥٦].

يتحدد موضوع تاريخ المناخ إذن، في إضفاء صفة الموضوعية على زمان الطبيعة، وفي إبعاد الانسان عن مركز صدارة الصيرورة[٥٧].

تاريخ الطبيعة تاريخ مادي يجد مبدأه في رصد التقلبات المناخية التي تفصل بينها فترات طويلة المدة، انطلاقاً من التقلبات الجليدية. ذلك ان هذه الأخيرة عقارب حقيقية لقياس الأزمنة السحيقة، عن طريقها نتمكن من

---

(54) Le Roy Ladurie, **Histoire du Climat**, p. 14.

(55) M. Bloch, **Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien**, Paris (1949), 3e éd., 1959, p. 4 - 5.

(56) **Histoire du Climat**, p. 23.

(57) **Ibid.**, p. 11.

انشاء الفترات الطويلة المدة كاطار زماني لتاريخ المناخ.

إن المدلول العميق لتاريخ المناخ، هو أنه بإضفاء صفة الموضوعية على الفترة الطويلة، يتغلغل الزمان في الطبيعة، فتغدو طبيعة تاريخية. لا يتعلق الأمر بتاريخ الطبيعة، بل بالعكس، بإظهار كيف أن الطبيعة زمان. يتعلق الأمر بتاريخ طبيعي لكنه تاريخ طبيعي يفضي إلى التاريخ البشري. بهذا المعنى يرتبط تاريخ المناخ بالتقليد المتعارف والذي يجعل الانسان محور التاريخ. لكن الانتقال من «الطبيعي» إلى «الانساني» ليس **انتقالاً من الطبيعة إلى التاريخ**، مادام هذا الأخير يوجد داخل الطبيعة ذاتها. فتاريخ المناخ هو تاريخ الانسان. لكن ليس الانسان كنقيض للطبيعة، بل الانسان الطبيعي المندمج بالطبيعة.

بتأكيد لوروا لادوري على أن «الطبيعة» تاريخ، وأنها ليست صيرورة فارغة جوهرها التكرار تكرار المتطابق وإعادة إنتاجه، بل انها تاريخ، حاول أن يبرز أن التاريخ طبيعي. الصيرورة الانسانية فترة تاريخية محددة بأخرى أكثر طولاً وأبعد غوراً؛ ليست الصيرورة هي كل التاريخ. بل التاريخ هنا هو تلاقي مدتين: مدة طبيعية وأخرى انسانية، لكل من المدتين أداة قياس تلائم مستواها: الترسبات الجليدية والساعة(٥٨).

---

(58) G. Mairet, **Le discours et l'historique**, pp. 129 - 131.

٣ ـ من المتصل إلى المنفصل: ميشال فوكو

في مدخل كتابه **حفريات المعرفة**، يلاحظ فوكو أن الأدوات الجديدة التي صارت بيد المؤرخين، مكنتهم من أن يتبينوا، داخل حقل التاريخ، طبقات رسوبية متباينة. فحلت مكان التعاقبات الخطية، التي كانت تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سبر الأغوار، بدءاً من الحركية التي تطبع السياسة حتى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية، وتعددت مستويات التحليل، وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة... وارتسمت خلف التاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها، تواريخ بطيئة الحركة، كتاريخ الطرق البحرية وتاريخ القمح وتاريخ الجفاف... وهكذا أخلت الأسئلة التقليدية التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداث مشتتة؟ كيف نوجد بينها تسلسلاً ضرورياً؟ ما الاتصال الذي يسري فيها...؟) السبيل لتساؤلات من نوع جديد: ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر؟ ما أنواع السلاسل التي تجب إقامتها؟ ما مقاييس التحقيب التي يلزم اتخاذها ازاء كل واحدة منها؟ ما منظومة العلاقات التي ينبغي اثباتها بين هذه السلسلة وتلك؟ وداخل أي جدول زماني رحب يمكننا أن نعين مجموعات متمايزة من الأحداث؟

انه وفي الوقت ذاته، وفي التأريخ للأفكار، تحول الاهتمام، عكس ما كان قائماً، من الوحدات المتسعة التي كانت توصف «كعصور» و«قرون»، صوب ظواهر الانفصال. فوراء الاتصالات الكبرى للفكر، وراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح أو لعقلية جماعية، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم متمسك بأن يوجد وأن يكتمل منذ بدايته؛ ينكب البحث حالياً على رصد عواقب الانقطاعات، تلك الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً، فيما يخص طبيعتها وصفتها.

ويستشهد في هذا المضمار، بأعمال (ج. كانغيليم) التي تبين أن تاريخ مفهوم ما، لا ينحصر في ارهافه التدريجي وتقدمه في اتجاه الدقة والضبط وسعيه المتزايد نحو المعقولية وارتقائه نحو التجريد، بل هو تاريخ مختلف حقول تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استخداماته المتتالية وميادينه النظرية المتعددة التي تواصل فيها بناؤه واكتمل...

كان التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كارثة يجب التغلب عليها بطمسها كي يحل محلها اتصال لا يعكر استمراره وصفوه أي شيء. كان الانفصال يعتبر معطى، لكنه غير قابل لأن يفكر فيه؛ انه يظهر في صورة أحداث مبعثرة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية الغائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث. أما الانفصال، فقد كان علامة التشتت الزماني، الذي كانت تلقى على عاتق المؤرخ تبعات حذفه من التاريخ. «لكنه غدا اليوم أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي»[٥٩].

يلعب مفهوم الانفصال، في البحث التاريخي الجديد، حسب فوكو، دوراً ثلاثياً: فهو أولاً مبتغى المؤرخ وضالته، ولم يعد شيئاً تفرضه عليه، وبالرغم منه، المادة التي يدرسها؛ أي أن المؤرخ يميز، على سبيل الافتراض المنهجي، بين المستويات الممكنة للتحليل والمناهج الخاصة بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يلائمها. الانفصال، كذلك، حاصل وصفٍ وتحرٍ يقوم به المؤرخ؛ ولم يعد شيئاً على التحليل التاريخي أن يقصيه ويلغيه. ذلك أن ما يسعى إليه هذا الأخير، هو كشف حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات، وانعكاس حركة منتظمة... انه أيضاً مفهوم مايفتأ عمل المؤرخ يحدده، بدل أن يضرب عنه صفحاً ويعتبره مجرد بياض متجانس. ويعني التحديد هنا أن المؤرخ يمنح للانفصال صورته ووظيفته النوعية حسب الميدان والمستوى اللذين يعينهما له: فلسنا نتحدث عن ذات

---

(٥٩) ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، الطبعة ٢، بيروت، ١٩٨٧، ص. ١٠.

الانفصال عندما تصف عتبة ابستملوجية وتقهقر منحنى السكان، أو نصف قيام تقنية مكان أخرى.

ثمة مفارقة تطبع مفهوم الانفصال: فهو أداة البحث، وفي ذات الوقت موضوعه؛ يعين حدود الحقل الذي يتولد فيه، ويسمح بتعيين أوجه تمايز الميادين وتفردها بخصوصيات، لا سبيل إلى تحديدها إلا بفضل المقارنة بينها، ولأنه، في نهاية الأمر، ليس مجرد مفهوم قائم وحاضر في خطاب المؤرخ، بل يفترضه وينطلق ضمنياً من أنه قائم. «ان إحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحول بلا شك، الذي أصاب مفهوم الانفصال: أي انتقاله من عائق ليصبح ممارسة مرغوبة، واندماجه في الخطاب التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي الغاؤه، بل أصبح يلعب دور مفهوم إجرائي يوظف، لذا تبدلت ملامحه ولم يعد عيباً يقلل من قيمة القراءة التاريخية، بل أضحى عنصراً ايجابياً يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيته»(٦٠).

لا يتعلق الأمر، بالنسبة لفوكو، باستخدام مقولات الكليات الثقافية سواء كانت رؤى العالم، أو أنواعاً نموذجية أو الروح المميزة لبعض الحقب، قصد أن يفرض على التاريخ، ورغماً عنه اشكال التحليل البنيوي. فالسلاسل التي توصف والحدود التي تعين والمقارنات أو الترابطات التي تعقد «لا تستند إلى فلسفات التاريخ القديمة، بل هدفها هو أن تطرح للبحث ثانية، الغائيات وأن تجمع الأحداث في كليات، وتضعها موضع السؤال»(٦١).

يتعلق الأمر بتحديد منهج في التحليل التاريخي متحرر من «الفكرة الانتربولوجية»، أي من فكرة جعل الانسان مركز التاريخ وصانعه، أي تحديد منهج تحليل خالص من كل شائبة انتربولوجية.

لا تسعى حفريات المعرفة إلى إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو

---

(٦٠) نفس المصدر، ص. ١٠ ـ ١١.
(٦١) نفس المصدر، ص. ١٦.

شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا يصوغون فيها خطاباتهم؛ لا تبغي كشف الغطاء عن تلك النواة الشاردة حيث يبدو تماثل المؤلف وأثره وتطابقهما، وحيث يظل الفكر أقرب من ذاته، لم يمسس صورته بعد أي تغير أو حيث لم تنتشر اللغة في تبعثر فضاء الخطاب وتعاقبه؛ بعبارة أفضل، لا تحاول حفريات المعرفة ترديد ما قيل من خلال التعمق في ماهيته وهويته كما لا تدعي انها سترضى لنفسها، وبكل تواضع، أن تكون مجرد قراءة تسمح باستعادة النور البعيد، وتعمل على عودة نور الأصل. ان حفريات المعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية: أي انها تحويل منظم لما كتب لا يتعدى الشكل البراني؛ فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب يصبح موضوعاً للوصف.

إذا لم تكن حفريات المعرفة بحثاً انتربلوجياً للابداع، يربط هذا الاخير بالانسان، فذلك يعني أنها تسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها، أحياناً، توجيهاً كلياً، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء؛ لذا، فالالحاح على دور الذات المبدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا تقر عليه حفريات المعرفة. انها تعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه **نصباً اثرياً**. فهي ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» ليتوارى خلف الخطاب كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً. لا تسعى إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط ربطاً اتصالياً، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها، انها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات أو حدوثها، بالصورة التي هي عليها، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها متانة خلقتها، وتفقد من جراء ذلك ماهيتها، بل ينحصر المشكل بالنسبة لها، في تحديد الخطابات في خصوصيتها؛ وإبراز كيف أن القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات لا يمكن ارجاعها إلى شيء آخر؛ بل ينحصر في تتبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرانية، بغية الاحاطة

بها بكيفية أفضل. فحفريات المعرفة لا تسير ببطء وبتقدم حثيث متتبعة الانتقال الذي يتم من اللاعلم إلى العلم، أي من الحقل المبهم للرأي إلى خصوصية المنظومة وتميزها، أو إلى الاستقرار النهائي للعلم. فهي ليست دراسة هدفها البحث في الآراء، صحيحها وفاسدها، بل غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه.

تلك هي الاختلافات الرئيسية بين التحليل الحفري وتاريخ الأفكار الذي عودنا على أن يتناول البدايات والنهايات ويهتم بوصف ألوان الاتصال المبهمة، وألوان العودة وبإعادة انشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ(٦٢).

(٦٢) نفس المصدر، ص. ١٣٠ ـ ١٣٢.

خاتمــة

عارضنا التطور الهيغلي للتاريخ والزمان التاريخي بنماذج نوعية تعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين نتيجة المراجعات المنهجية الهامة لمزاعم التأريخ في أن يكون علماً شاملاً وللاعتقاد في نظام التاريخ، وفي امكان اتخاذه موضوع نظرية تنتظم غنى الأحداث وكثافتها في خيط منطقــي تتاح لها فيــه الفــرصة كــي تتكلــم وتبحث لنفسهــا عــن مكانها المشروع والتاريخي داخل تسلسل الأحداث وتعاقب العصور. ولعل ما يبرر نعتنا لذلك المنظور بأنه هيغلي، اعتباران:

أولهما أن الهيغلية تتويج لمسيرة الفلسفة التقليدية وبلورة ناضجة لاشكاليتها.

ثانيهما أنها تتبنى من الزمان والتاريخ مواقف غير بعيدة عن المفاهيم العادية، مفاهيم الحس المشترك(٦٣). ان كون الفكر يقع في الزمان، وتاريخه يقع داخل الزمان، أمر يلمسه المرء في المنطق الهيغلي نفسه؛ ويكفيه لذلك أن يلاحظ أن المنطقي والزماني لم يفترقا قط في الفلسفة الهيغلية ولم يتميزا قط؛ خصوصاً وأن التجربة الانسانية، تجربة الانتقال من الحس إلى الاستدلال، لا تقوم دون الزمان. كما أن التتابع، يمثل في مجموعه بما ينطوي عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الزماني أو الانطلاق الزماني. فالاستدلال انتقال زماني في نظر هيغل، والعبور المنطقي والزماني يتلازمان كطابع مميز للتجربة الاستدلالية. ولا يلبث هذا النظام أن يحصل بذلك على معنى جديد. ولا بد أن تفترض كل مرحلة من مراحل التتابع، ما يليها من مراحل؛ كما أن التتابع لا يكون موضع تجربة قط، كأنه يؤدي تماماً إلى حذف السابق أو بوصفه الغاءً تاماً لما يسبقه. لهذا فليس هذا التتابع زمانياً فحسب بل هو منطقي أيضاً.

---

(63) H. Birault, **Heidegger et l'expérience de la pensée**, Paris, 1978, p. 533.

يتعلق الأمر بزمانية منطقية. وهذا ما خول لفيلسوف معروف هو **دريدا**(٦٤)، بعد **هيدغر**، أن يجزم أن التصور الهيغلي للزمان مستقى من فلسفة أرسطو وفيزيائه اللتين هما فلسفة وفيزياء الحس المشترك(٦٥).

يضاف إلى هذا أن المنطق نفسه لدى هيغل ثمرة خبرة وتجربة قوامها التاريخ. فالمنطق هو التاريخ من حيث انقفاله داخل أحداث الواقع المتتالية المتطورة في تجربة الانسان كلحظات عابرة منقضية أو كاستدلالات تنتهي بانتهاء وقتها، لذا فإن صورة الجدل كموضوع ونقيضه وتركيبهما هو الزمان، والزمان هو الصيرورة مدركة حسياً من خلال الاختلافات الجارية بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها. لذا لم يتمالك هيغل نفسه من أن يعلن أن أبعاد الزمان ثلاثة هي الحاضر والمستقبل والماضي، وأنها تشكل، مجتمعة فيما بينها **الصيرورة** بوصفها اختلافاً وتبايناً للوجود في انتقاله إلى العدم أو في انتقال هذا الأخير إلى الوجود. والآن هو اختفاء تلك الاختلافات وغيابها في برهة وجيزة تدعى الحاضر. وللآن في اعتقاده فضل المباشرة باعتباره يتحدد بالايجاب والمثول، أما الماقبل والمابعد، فليسا ماثلين أو حاضرين مباشرة(٦٦).

هذا المفهوم التقليدي الذي يدرك الزمان انطلاقاً من الآن، ومن المثول والحضور، يقود بالضرورة إلى افساح مكانة حقيقية وواقعية للآن ومكانة عاطفية للبعدين الآخرين: الماضي والمستقبل، مادامـا يظلان بعدين انفعاليين ذاتيين يجدان مكانتهما في الذاكرة والأمل. وهو ما انتبه إليه **هيدغر** في **الوجود والزمان** حينما أوضح أن «الزمانية شرط التاريخية بوصفها نوعاً

---

(64) J. Derrida, **Marges de la philosophie**, Paris, 1972, p. 39 - 40. M. Heidegger, **Etre et temps**, Trad., F. Vezin, Paris, 1986, pp. 488 - 495.

(65) M. Heidegger, **Etre et Temps**, p. 496 - 497.

Hegel, **Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé**, trad. Maurice de Gandillac, Paris, 1970, parag. 257 - 258, p. 247.

(66) Hegel, **Encyclopédie...**, parag., 259, p. 249 - 250.

من الوجود الزماني للدازاين (*) Dasein نفسه بصرف النظر عن مسألة معرفة ما إذا كان موجوداً «في الزمان» وكيف يكون وجوده ذاك فيه. هذا التحديد شرط سابق لما يطلق عليه تاريخ. تعني التاريخية تعيين الوجود الذي هو «مغامرة» الدازاين بوصفه مغامرة. وهذه الأخيرة هي العماد الضروري ليكون تاريخ العالم ممكنا وليكون الانتماء التاريخي الأصيل إلى تاريخ العالم ممكنا كذلك»(٦٧).

الدازاين هو في كل حين، في وجوده اللحظي؛ وهو وجود لا يتحدد كحاضر في مقابل ماض مضى وولى، أو كحاضر في مقابل مستقبل آت. لا الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل يعطي أو يمثل، لأنها ليست أنماطاً متمايزة ومتباعدة! فالماضي ما ينفك يمضي والحاضر ما يفتأ يحضر، بل يتحدد كحضور لازماني للحاضر، أي كنسيان وغياب تتداخل فيه، وبصورة متآنية، انماط الزمان الثلاثة تداخلاً ينفي التوالي بينها، ويجعل الماضي لا يتعارض والنسيان، بل يحايث الحاضر ويضاعفه، من حيث انه يتحين الفرصة ليؤكد حضوره؛ ويعني هذا أن المستقبل لا يعتبر نقطة بداية جديدة. يسدل الزمان بها ستائر النسيان على كل حاضر، لكنه يحتفظ كماض في الذاكرة يقطننا ويحدد تعاملنا مع الحاضر والمستقبل(٦٨).

ليس غرضي، ها هنا، الاسهاب في هذه النقطة المتعلقة بمواقف هيدغر من الزمان في مفهومه الهيغلي، والتي هي مواقف تستعيد، بصورة أو بأخرى، آراء سبق **لنيتشه** أن عبر عنها، بل الاشارة إلى أن فكرة جعل العقل موجوداً في التاريخ وأن الفكر يقع في الزمان، وتاريخ العقل يقع داخل

---

(67) M. Heidegger, **Etre et Temps**, parag. 6, p. 45

(*) كلمة ألمانية تعني حرفياً الوجود الراهن أو العيني أو الوجود العيني. يترجمها الفرنسيون بـ Etre - là. وقد وردت في كتابات الفيلسوف الالماني مارتان هيدغر بمعنى «الوجود الفعلي في العالم».

(٦٨) ج. دولوز، **المعرفة والسلطة**، ترجمة سالم يفوت، بيروت ١٩٨٧ ص. ١١٧.
M. Heidgger, **Etre et Temps**, . 461 - 462.

الزمان، كانت الهدف الواضح لانتقادات لا **هيدغر** أو الفلسفة المعاصرة وحدها، بل وحتى الفكر المعاصر في مختلف مناحيه، حيث لم يعد الزمان وعاءً مطلقاً ضمنه تجري الأحداث وتقع التغيرات، بل أضحى تابعاً للتغيرات ذاتها، يتنوع بتنوعها، كما يتخصص بتخصصها، فهو علائقي، وليس انسياباً أو صيرورة. ولعل مرد تشبيهه بالانسياب، مما نلته، خطأ، بالتغير والصيرورة.. ويعني هذا أن ثمة أزماناً بالكثرة، ولا يوجد زمان واحد. انها كثرة تعكس تعدد مستويات الانتظام البنيوي واختلافها(٦٩).

وإذا كان المقام لا يسمح لنا بالتطرق لكل جوانب ومظاهر المراجعة التي عرفها مفهوم الزمان في الفكر المعاصر، فاننا سنحاول، مع ذلك، أن نركز ما بقي من كلامنا، تعميقاً لما سبقت الاشارة إليه، في هذه الخاتمة، على التعارض الذي خلقته الفلسفة المعاصرة بين البحث التاريخي الأصيل والانشغال التاريخي الميتافيزيقي بالدلالات والغائيات وألوان المعقولية... وهو أمر يحيلنا بالضرورة إلى التعارض الذي أقامه **نيتشه** بين **الجنيالوجيا والتاريخ**.

ففي نص شهير حاول **فوكو** أن يبرز ذلك التعارض مثلما تبلور في مؤلفات **نيتشه**(٧٠). وهو ليس «كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العالم الضيقة والمحدودة، بقدر ما هو تعارض مع العرض التاريخي للدلالات المثالية والغائيات غير المحددة، انه تعارض مع البحث في الأصل»(٧١).

ذلك أن البحث عن الأصل، بحث على ماهية الشيء وعلى امكانه الأشد نقاء وعلى هويته المنطوية على ذاتها بعناية فائقة وعلى صورته الثابتة المتقدمة على كل ما هو خارج وعارض ومتعاقب. «ان البحث عن أصل من

---

(٦٩) K. Pomian, **L'Ordre du Temps**, p. 352 - 356.

(٧٠) يتعلق الأمر بنص: **نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ**. انظر ترجمته إلى العربية ضمن **جنيالوجيا المعرفة** ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء ١٩٨٨.

هذا القبيل، معناه السعي الحثيث لايجاد «ما قد تم وكان»، ايجاد «ذات»، ذات صورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، معناه أيضاً اعتبار كل ما حدث من تحول وحيل وتنكر عوارض طارئة»[72].

إذا كانت الجنيالوجيا ترفض البحث في الأصل قصد اماطة اللثام عن هوية أولى، فإنها ترفض أيضاً التصديق بوجود أشياء أخرى وراء الأشياء، أو أسرار أساسية لا تاريخ لها. ولا يتعلق الأمر، بالنسبة لها، إلا «بالسر التي هي اياه من غير ماهية أو بماهية تشكلت لها بالتدريج جزءاً فجزءاً بدءاً من أشكال كانت غريبة عنها»[73].

يستند التاريخ الجنيالوجي، إذن، إلى الاستخفاف بالأصل بوصفه ما هو جوهري ونفيس ونقي وكامل. لأن ثمة ميلاً إلى الاعتقاد بأن الأشياء كانت في بدئها على درجة من الكمال، وخرجت من يد خالقها متوهجة أو غارقة بالأحرى في صبيحة أولى ضياؤها من غير ظلال. يفترض في الأصل أنه موجود دوماً قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل العالم والزمان. أنه بجوار الآلهة دوماً وبصحبتها. وكل حديث عنه هو تغن بمحتده الإلهي»[74]. من مسلمات الأصل، كذلك، الاعتقاد انه موطن الحقيقة ومستودعها. فهو النقطة المتنائية أبداً في خلف بعيد، والسابقة على كل معرفة وضعية، لا بل هو الذي يجعل المعرفة أمراً ممكناً، المعرفة التي اذ تستعيده تتنكر له خلال كل ثرثرتها.

إلا أن وراء كل حقيقة، مهما تكن راهنة، كثرة من الأخطاء، مما يجعلها لا تظل حقيقة، كما لا يكفي أن نرفع الحجاب عنها لتظهر في جلاء ووضوح لا اشتباه فيهما.

إن الجنيالوجيا لا تدعي انها تعلو على الزمان لتحدث من وراء شتات

---

(٧١) نفس المصدر، ص. ٤٨.
(٧٢) نفس المصدر، ص. ٥٠.
(٧٣) نفس المصدر، ص. ٥٠.
(٧٤) نفس المصدر، ص. ٥١.

النسيان ديمومة كبرى، ولا تشغل نفسها ببيان أن الماضي حي في الحاضر ويبعث الحياة فيه سراً، بل المحافظة على ما حدث ضمن شتاته وتبدده للتأكيد على أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب ما نحن. فبرانية العرض هي وحدها التي توجد، ليس إلا.

لن تتأتى الجنيالوجيا من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها بقبحها وسخفها، أي عند النسب والانحدار والارومة أو المصدر. «والبحث عن المصدر لا يؤسس: انه يربك ما ندركه ثابتاً، ويجزىء ما نراه موحداً ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس»(٧٥).

غير أن من يبحث عن المصدر ضمن ديمومة لا انقطاع فيها يرتكب الخطأ ذاته الذي يرتكبه من يبحث عن مقاصد وغايات ويضع الحاضر في صلب الأصل لاقناعنا بمصير ينزع إلى الاشراق والتجلي من الوهلة الأولى.

ما هي العلاقات التي تربط الجنيالوجيا بما يطلق عليه عادة التاريخ: يعتبر نيتشه الجنيالوجيا، هي التاريخ الحقيقي أو الأصيل(٧٦). فهي لا تختزل التنوع الزماني كما لا تركن إلى كلية منغلقة على ذاتها، ولا تجعلنا نتعرف على ذواتنا في كل الأزمان وتصالح بين التحركات الماضية وتجمع بينها. الجنيالوجيا هي النظرة الحادة التي تميز وتوزع وتشتت وتدع الفوارق والهوامش تعمل عملها، انها نظرة مفتتة قادرة على أن تفتت نفسها وتمحو وحدة هذا الكائن البشري، الذي يفترض أن بإمكانه أن ينقل تلك النظرة إلى ماضيها. «يتميز التاريخ «الفعلي» عن تاريخ المؤرخين في كونه لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت: فليس في الانسان، حتى جسمه، ما هو من الثبات بحيث يمكنه من أن يفهم الآخرين ويتعرف على نفسه فيهم. فكل ما

---

(٧٥) نفس المصدر، ص ٥٣.

(76) Nietzsché, **La généalogie de la morale**, trad. H. Albery, Paris, 1964, pp. 18, 27.

نستند إليه كي نلتفت إلى التاريخ وندركه في كليته، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤوبة. كل هذا ينبغي تحطيمه وتكسيره. يلزم تفتيت كل ما من شأنه أن يخلق عزاء التعرفات. ان المعرفة حتى في المستوى التاريخي، لا تعني «الاستعادة» قط، وهي لا تعني، بالأولى، «استعادة الذات». سيكون التاريخ «فعلياً» بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته»[٧٧].

يقلب التاريخ الحقيقي أو الفعلي، العلاقة التي تقام عادة بين بزوغ الحدث والضرورة المستمرة. فهناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي إلى إذابة الحدث المتفرد في اتصال من وضع الفكر: هو الحركة الغائية أو التسلسل الطبيعي. أما التاريخ «الفعلي» فانه يبرز الحدث في تفرده، من حيث هو علاقة قوى تنقلب أو سلطة تنتزع... ان القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وانما لصدف الصراع. انها لا تتجلى كأشكال متعاقبة لمقصد أساسي، كما أنها لا تظهر كنتيجة، وانما هي تتجلى على الدوام في تفرد الحدث ان عالم التاريخ «الفعلي» لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الالهية أو العلة الغائية وانما للضرورة التي تهز الصدفة.

لا يخشى التاريخ «الفعلي» أن يكون معرفة منظورية. فإذا كان المؤرخون يعملون كل ما في وسعهم على الغاء كل ما يخون في معارفهم، الموقع الذي ينظرون منه، واللحظة التي يوجدون فيها، والموقف الذي يتخذونه وما يفلت من أهوائهم من المعرفة. أما الحس التاريخي كما يفهمه نيتشه، فانه يعلم أنه منظوري ولا يرفض قوانين مايتولد عنه من خطأ ذاتي. «ان الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الارادة بالمعرفة، وهي، في الوقت ذاته، الاعتقاد الضروري بالعناية والعلل الغائية وغائية التاريخ»[٧٨] والمؤرخ عندما يعمد إلى الموضوعية وصحة الوقائع وثبات الماضي، يفعل ذلك

---

(٧٧) م. فوكو، **مصدر سابق**، ص. ٥٨ ـ ٥٩.
(٧٨) نفس المصدر، ص. ٦٢.

كي يثبت سيادة الشمولية والسرمدية.

يشمل التاريخ «الفعلي» استعمالات ثلاثة توجد على طرفي نقيض مع الأنماط الافلاطونية للتاريخ. الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفتت الهوية ويقوضها، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث. أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها وهو يقابل التاريخ ـ المعرفة. وعلى أية حال، فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالاً يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والانتربولوجي للذاكرة. يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونبث فيه، نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن(٧٩).

يتجه نقد نيتشه، اذن، إلى ما يمكن أن يطلق عليه **التاريخ التذكاري**، أي ذلك التاريخ الذي يأخذ على عاتقه استعادة القمم العظمى للصيرورة وحفظها في حاضر أبدي، والذي يرمي إلى استقصاء المنتوجات والأعمال والابداعات بحسب ماهيتها الكامنة. فليس مرمى التاريخ الجنيالوجي، إذن، استرجاع جذور هويتنا، وانما القضاء عليها، انه لا يأخذ على عاتقه رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه، وذلك الموطن الأصلي الذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع إليه؛ انه يسعى لاظهار كل الانفصالات التي تخترقنا. هذه الوظيفة مناقضة لتلك التي كان «التاريخ الأثري» يود القيام بها من وقوف على الاتصالات والاستمرارات التي يجد فيها حاضرنا جذوره: اتصال التربة واللغة والمدينة، كأن الأمر يتعلق «بأن تحفظ للخلف الشروط التي ولدنا فيها وذلك بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان»(٨٠). انه تاريخ سيعوق كل ابداع باسم الوفاء والإخلاص.

يسعى التاريخ «الفعلي» إلى القضاء على الذات العارفة. لأن الوعي

---

(٧٩) نفس المصدر، ص. ٦٣.
(80) I. Nietzsche, Considérations intempestives, Trad. Bianquis 1964, II, 3.

التاريخي، يبدو في ظاهره، وعياً محايداً لا يتعلق إلا بالحقيقة. لكنه حينما يسائل ذاته، يكتشف أنه وعي متحيز ومتشيع، لأنه تهب لإرادة المعرفة التي هي غريزة وهوى. وما من معرفة إلا وتقوم على «الظلم والخطأ» ولا تنطوي بالضرورة على «الصواب والصدق». وستفقد إرادة المعرفة كل حد وكل رغبة في الحقيقة إذا هي ضحت بالذات العارفة.

طبعت مطبعة دار الكتب – بناية الصيارية – شارع سوريا
تلفون: ٢٧٠٠٧٣ – ٨١١٥٧١ – ص.ب ١١٣٥٥٩ – بيروت – لبنان

٩١/٣٠٠٠/١١٢٠

عبد اللطيف المغربي المراكشي
اللـــه وليـــــه

هذا الكتاب

لقد افرز الوعي التاريخي مفاهيم وآراء شحنها بمضامين ومدلولات تستند الى فرضيات تحولت فيما بعد الى ركائز لكل كتابة تاريخية، وابرزها الاعتقاد بان الزمان التاريخي صيرورة متصلة ومتراكمة. وهذا الوعي يستوعب كل الاحداث كما يقول المؤلف إذ يستند الى معقولية وغائية تلمهما نظرة فلسفية للتاريخ.

ان المعرفة البشرية امتداد منتظم، متطور، يحكمه منطق التراكم. وأن عناصرها تنتظم في صيرورة زمنية خطية متواصلة التقدم. والصراع القائم بين الاقدمين والمحدثين ما زال موضوع نقاش ومقارنة ونقد وتصحيح، وقد اعتبر المحدثون ان الدين ليس مجرد اعتقاد فحسب انما هو التعبير عن المعرفة بالذات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب أو ذاك، عن ذاته، وعن علاقته بالعالم.

يتوقف الكاتب عند سرده للفلسفات المتعددة عند آراء الفلاسفة على اختلافهم، وعلماء اللاهوت والمؤرخين في عصور متعاقبة وبصورة خاصة التطور الهيفلي للتاريخ والزمان التاريخي بحيث يقدم لنا نماذج نوعية تعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت